

EJIMEL

Electronic Journal of Islamic
and Middle Eastern Law



Vol. 5 (2017) pp. 55-79

**Eine rechtssoziologische Analyse des islamischen
waqf-Systems**
von Ali Demir



University of
Zurich ^{UZH}



Vol. 5 (2017)

Editor-in-Chief

Prof. Dr. Andrea Büchler, University of Zurich,
Switzerland

Editorial Board

Prof. Dr. Bettina Dennerlein, University of Zurich,
Switzerland

Assoc. Prof. Dr. Hossein Esmaeili, Flinders University,
Adelaide, Australia

Prof. Dr. Clark B. Lombardi, Director of Islamic Legal
Studies, University of Washington School of Law, USA

Prof. Dr. Gianluca Parolin, American University in Cairo,
Egypt

Prof. Dr. Mathias Rohe, Friedrich-Alexander-Universität
Erlangen-Nürnberg, Germany

Dr. Eveline Schneider Kayasseh, University of Zurich,
Switzerland

Dr. Prakash A. Shah, Queen Mary, University of London,
UK

Dr. Nadja Sonneveld, Radboud University Nijmegen,
Netherlands

Dr. Nadjma Yassari, Max Planck Institute for
Comparative and International Private Law, Hamburg,
Germany

EJIMEL Vol. 5 (2017)

Published by

The Center for Islamic and Middle Eastern
Legal Studies (CIMELS), University of Zurich,
Zurich, Switzerland

Suggested citation style

Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law
(EJIMEL), Vol. 5 (2017), pages,
<http://www.ejimel.uzh.ch>

ISSN 2504-1940 (Print)

ISSN 1664-5707 (Online)



This work is licensed under a Creative
Commons Attribution-

Noncommercial-No Derivative Works 3.0 Unported
License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>). You can download an electronic version
online. You are free to copy, distribute and
transmit the work under the following conditions:
Attribution – you must attribute the work in the
manner specified by the author or licensor (but not
in any way that suggests that they endorse you or
your use of the work); Noncommercial – you may
not use this work for commercial purposes; No
Derivate Works – you may not alter, transform, or
build upon this work.

Cover photo: © PRILL Mediendesign/Fotolia.com

Eine rechtssoziologische Analyse des islamischen *waqf*-Systems

von Ali Demir*

Inhaltsverzeichnis

I. Forschungsstand	56
II. Forschungsfrage und Forschungshypothese	60
III. Vom <i>zakāt</i> - zum islamischen <i>waqf</i> -System.....	61
IV. <i>Awqāf</i> im Osmanischen Reich	64
V. Rechtssoziologische Bewertung.....	72
VI. Zwischenbetrachtung	74

Abstrakt

*Je abstrakter eine Rechtsnorm gefasst ist, desto besser kann sie den durch die funktionale Differenzierung der Gesellschaft entstandenen Kontingenzen gerecht werden. Umgekehrt hemmt ein Rechtssystem die System- und Sozialintegration einer Gesellschaft, wenn es hauptsächlich mit Analogien arbeitet, materielle Ziele verfolgt und damit den notwendigen Formwandel verhindert. Ein gutes Beispiel dafür ist das islamische *waqf*-System. Im Frühislam war Solidarität durch freiwillige Wohltätigkeit im *zakāt*-System erwünscht. In der Expansionsphase der islamischen Herrschaft wurde die Freiwilligkeit in eine theologisch legitimierte Norm verwandelt und im *waqf*-System institutionalisiert. Während dieser Transformationsphase dienten *awqāf* als ein System von Kompromissen. Dabei wurden die Bedingungen für *waqf*-Gründungen vom Zentrum bestimmt und ihre Verwaltung der Peripherie überlassen. Diese Arbeitsteilung wurde im Osmanischen Reich durch das duale Rechtssystem von sakralem und sultanischem Ursprung zusammengehalten. Zugleich wurde während dieser Phase die Lebenswelt einer rationalen Reflexion und das Recht einer Positivierung unterzogen. Die Stadien dieser Evolution werden im Folgenden nachgezeichnet und kritisch bewertet.*

* Ali Demir hat seine Dissertation an der Universität Zürich am Lehrstuhl für Politische Philosophie geschrieben. Sie ist im Lit-Verlag unter dem folgenden Titel erschienen: Die Moderne. Von Muhammad zu Atatürk: Eine Analyse des türkischen Pfades in die Moderne anhand der Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas, Wien 2016.

I. Forschungsstand

Das islamische *waqf*-System wurde verschiedentlich beschrieben und mit anderen Systemen verglichen.¹ Die erste institutionalisierte und systematische Erforschung von *awqāf* wurde im Jahre 1938 am Institut für Stiftungen mit der Herausgabe der *Vakıflar Dergisi* (*Zeitschrift für Stiftungen*) eingeleitet.² Fahrettin Kiper (1879–1965) bestimmte in seiner Rolle als Direktor des Instituts im Vorwort der ersten Ausgabe der *Vakıflar Dergisi* das Ziel wie folgt: "In jeder historischen Epoche, an jedem Ort des türkischen Volkes, im sozialen, kulturellen Leben, in der Kunst und in der Architektur fällt die Welt der *vakıflar* als ein grossartiges Phänomen auf, das eine Untersuchung mit wissenschaftlichen Methoden und Erklärungen verdient."³ Der prominente Professor Mehmed Fuat Köprülü (1890–1966) ging noch weiter, indem er behauptete, dass eine Untersuchung der *vakıflar*-Dokumente nicht nur die Geschichte und die Rechtsgeschichte der *vakıflar* bzw. *awqāf* tangiere, sondern auch neue Dokumente zutage fördere, die einen Einblick in jede Phase der türkischen Geschichte ermöglichen würden. Dazu zählt er die Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, die Geschichte der Städte, die Geschichte der Besiedlungen, die Geschichte der Topographie, die Herrschafts- und Finanzgeschichte, die Religionsgeschichte und die Frühgeschichte der Turkvölker.⁴ Was hier auffällt, ist, dass in beiden Fällen in der Zielsetzung der *Vakıflar*-Zeitschrift das Wort "Islam" gar nicht vorkommt. Entgegen dieser Sichtweise wurden *awqāf* als eine genuin islamische Institution mit globalen Auswirkungen gesehen. Nach Suleiman konnte die Oxford University dank dem Trust-System gegründet werden, das ursprünglich auf die islamischen *awqāf* zurückgehe.⁵ Demnach sind *awqāf* "charitable endowments for the benefit of the civic",⁶ die im Gegensatz zu Trusts einen Rückgang erfuhren.⁷

¹ FAROQHI SURAIYA, Der Bektaschi-Orden in Anatolien: vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826. III: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Sonderband 2, Wien 1981; HOEXTER MIRIAM, Waqf Studies in the Twentieth Century: The State of the Art, Journal of the Economic and Social History of the Orient, Vol. 41 (1998), 474-495, URL: <http://booksandjournals.brillonline.com/content/journals/10.1163/1568520001445568> [29. Mai 2017]; ODED PERI, Waqf and Ottoman Welfare Policy: The Poor Kitchen of Hasseki Sultan in Eighteenth-Century Jerusalem, Journal of the Economic and Social History of the Orient, Vol. 35 (1992), 167-86, URL: <http://www.jstor.org/stable/3632408> [06. September 2016]; DAVID S. POWERS, The Islamic Endowment (waqf), Vanderbilt Journal of Transnational Law, Vol. 32 (1999), 1167-1190; CIZAKCA MURAT, A History of Philanthropic Foundations: The Islamic World from the Seventh Century to the Present, Istanbul 2000; VAN LEEUWEN RICHARD, Waqfs and Urban Structures: The Case of Ottoman Damascus, Leiden 1999; MORGAN CLAIRE, Islam and Civil Society: The Waqf. The Good Society, Vol. 10 (2001), 21-24, URL: <http://www.jstor.org/stable/20710998> [06. September 2016]; ISIN ENGIN F./LEFEBVRE ALEXANDER, The Gift of Law: Greek Euergetism and Ottoman Waqf, European Journal of Social Theory, Vol. 8 (2005), at 5-23, URL: <http://est.sagepub.com/content/8/1/5.full.pdf+html> [04. September 2016]; SINGER AMY, Charity in Islamic Societies, Cambridge 2008; ÇÖTELI METHIYE GÜL, The Impact of Waqfs on the Formation of Historical Commercial Zone: The Cyclical Nature of the Property and Charity Relation/İslam Kentinde Vakıfların Ticaret Bölgesinin Oluşumu Üzerine Etkisi: Hayrat-Akar İlişkinin Döngüsel Doğası, Vol. 45 (2016), 9-28, DOI: <http://dx.doi.org/10.16971/vd.88109> [06. September 2016].

² Die Begriffe *waqf* (Arabisch, Plural *awqāf*) und *vakıf* (Türkisch, Plural *vakıflar*) werden als Synonyme gebraucht.

³ KIPER FAHRETTIN, [Vorwort], Vakıflar Dergisi, Vol. 1 (1938), I, URL: <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/vakiflar/article/view/5000070535> [02. September 2016].

⁴ KÖPRÜLÜ M. FUAT, Vakıf Müessesesi ve Vakıf vesikalarının tarihi ehemiyeti [Die Stiftungsinstitution und die Bedeutung der Stiftungsurkunden], Vakıflar Dergisi, Vol. 1 (1938), 5, URL: <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/vakiflar/article/view/5000070535> [02. September 2016].

⁵ SULEIMAN HAITAM, The Islamic Trust waqf: A Stagnant or Reviving Legal Institution?, Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law (EJIMEL), Vol. 4 (2016), 32 f., URL: <http://www.zora.uzh.ch/123754/1/Suleiman%20Haitam%20Waqf%20Published.pdf> [02. September 2016].

⁶ SULEIMAN, *supra* n. 5, 35, vgl. 39.

⁷ SULEIMAN, *supra* n. 5, 33.

Funktional gleicht das islamische *waqf*-System dem europäischen Trust-System insofern, als beide Systeme ursprünglich zur Sicherung der Kollektivgüter dienten.⁸ Während sich das *waqf*-System im Rahmen des öffentlichen Rechts von einer freiwilligen Wohltätigkeit hin zu einer Form des Privateigentums entwickelte, jedoch ohne einklagbare Rechtsansprüche blieb,⁹ die Universitäten im Osmanischen Reich praktisch verschwanden¹⁰ und die *awqāf* einen Niedergang erfuhren,¹¹ entfernte sich das europäische Trust-System von seinen familienrechtlichen Ursprüngen und steht heute innerhalb des säkularen Privatrechts als eine höchst ausdifferenzierte Institution des modernen Rechts da.¹²

Die erste Frage lautet: Wie kann diese entgegengesetzte Evolution der beiden Systeme erklärt werden? Ist der Grund des Niedergangs von *awqāf* im islamischen Recht zu suchen, wie verschiedenlich vorgeschlagen wurde, oder war der vermutete Niedergang einfach eine vorübergehende Phase, die mit dem folgenden "revival" aufgefangen wurde, wie Suleiman annimmt?¹³ Ausgehend von diesen einleitenden Fragen geht es im Folgenden zunächst um die Ableitung der eigenen Forschungsfrage wie auch um die Hypothese. Zu diesem Zweck wird die Definition von *waqf* nach Timur Kuran als Ausgangspunkt genommen und dann mit Singers und Schoenblums Ansätzen erweitert.

1. Definition von waqf

Awqāf wurden von Timur Kuran wie folgt umrissen: "In the premodern Middle East, from 750 C.E., perhaps even earlier, an increasingly popular vehicle for the provision of public goods was the waqf, known in English also as an 'Islamic trust' or a 'pious foundation'. A waqf is an unincorporated trust established under Islamic law by a living man or woman for the provision of a designated social service in perpetuity."¹⁴ Die Gründer von *awqāf* mussten in der Entstehungsphase Moslems sein und die Gründung musste an einem islamischen Gericht registriert werden.¹⁵ *Awqāf* als islamische Institution können in karitative *awqāf* (*waqf hayrī*) und Familien-*awqāf* (*waqf ahlī*) unterschieden werden. Während die karitativen *awqāf* auch historisch den Familien-*awqāf* vorausgingen, nahm die Anzahl der letzteren besonders im Osmanischen Reich zu.

Nach Kuran geht die Ausbreitung von *awqāf* darauf zurück, dass ihre Gründer dadurch, dass sie öffentlich wohltätig waren, nicht nur hohes Ansehen in der Gesellschaft erhielten, sondern auch die Garantie dafür, dass ihre Länder nicht verstaatlicht wurden.¹⁶ "One of the literal

⁸ SCHOENBLUM JEFFREY A., The Role of Legal Doctrine in the Decline of the Islamic Waqf: A Comparison with the Trust, *Vanderbilt Journal of Transnational Law*, Vol. 32 (1999), 1191-227, URL: <http://heinonline.org/HOL/LandingPage?handle=hein.journals/vantl32&div=40&id=&page=> [02. September 2016]; KURAN TIMUR, The Provision of Public Goods under Islamic Law: Origins, Impact, and Limitations of the Waqf System, *Law & Society Review*, Vol. 4 (2001), 841-897, URL: www.jstor.org/stable/3185418 [02. September 2016].

⁹ ISIN/LEFEBVRE, *supra* n. 1.

¹⁰ İHSANOĞLU EKMELEDDİN, Science, technology and learning in the Ottoman Empire: Western influence, local institutions, and the transfer of knowledge, Aldershot 2004, 48.

¹¹ SCHOENBLUM, *supra* n. 8, 1192; SULEIMAN, *supra* n. 5, 33.

¹² SMITH LIONEL (Ed.), *The Worlds of the Trust*, Cambridge 2013.

¹³ SULEIMAN, *supra* Fn. 5, 29.

¹⁴ KURAN, *supra* n. 8, 842; ÜNSAR SEDA, A Study on Institutional Change: Ottoman Social Structure and the Provision of Public Goods, *Akademik Bakış*, Vol. 6 (2012), 170-200, URL: <http://www.gaziakademikbakis.com/index.php/gab/article/view/175> [02. September 2016].

¹⁵ SINGER, *supra* n. 1, 93; KURAN, *supra* n. 8, 844 f., 851.

¹⁶ KURAN, *supra* n. 8, 842 f.

meanings of the term *waqf* is 'to stop', and another is 'to make dependent and conditional'. What the system was meant to stop was, on one hand, the expropriation of *waqf* assets and, on the other, deviations from the founder's directives on the use of these assets. What it rendered dependent and conditional was both the *waqf*'s objective and the means it used to reach the objective."¹⁷ Das *waqf*-System war aus dieser Perspektive ein islamisches Geschäftsmodell, das sich zwischen dem Staat und seinen wohlhabenden Bürgern positionierte.¹⁸ Während sich der Staat von *awqāf* gute Investitionen in die öffentlichen Güter versprach, verknüpfte der Kaufmann damit Rechtssicherheit und eine Reduktion der Steuern.¹⁹ Implizit wurde mit dem *waqf*-System die Prosperität, politische Macht, Legitimation und Rechtssicherheit in einer Art von Quid-pro-quo-Abkommen institutionalisiert. Je mehr der Kaufmann in öffentliche Güter investierte – d.h., die sozial erwünschten Investitionen in Form eines *waqf* auf dem Lande des Propheten Mohammad tätigte –, desto höher war die soziale Akzeptanz für die Steuerreduktion zulasten des profanen Staates.²⁰

Nach Singer sind *awqāf* keine genuin islamische Institution, sondern ihre Ursprünge lassen sich auf das Römische, das Byzantinische und das Sassanidische Reich zurückführen und wurden innerhalb des islamischen Rechts weiterentwickelt.²¹ Singer hebt in Übereinstimmung mit *Vakıflar Dergisi* hervor, dass sie einen Einfluss auf religiöse Praktiken, soziale Interaktionen, kulturelle Transformation, ästhetische Werke, politische Legitimation, Wirtschaftsorganisation und auf die physikalischen Konstrukte eines Dorfes oder einer Stadt ausübten.²² *Awqāf* wurden aus unterschiedlichen Gründen von ganz verschiedenen Akteuren gegründet. "Jews and Christians living in Muslim lands also founded *waqfs*. Because the purpose of the *waqf* had to be legal under Muslim law, synagogues and churches were not legitimate beneficiaries, but many other personal and communal goals were permitted."²³ Zwar waren *waqf*-Gründer und der jeweilige Anlass für die Gründungen sehr unterschiedlich, doch in ihrer Vielfalt umfassten die *awqāf* das ganze Leben, und es war insofern unmöglich, ihnen zu entinnen. "In the course of their lives, few people in Muslim societies remained unaffected by endowments."²⁴ Nicht nur jeder Mensch als Gründer oder Nutzer, sondern auch jeder *waqf* hatte nach Singer seine hoch individuelle Geschichte. "Each individual *waqf*, therefore, constitutes a discrete story of individual intentions and local circumstances, and each was integrated into its local political, economic, and social context through its functions, personal, and properties."²⁵ Die Beständigkeit der *awqāf* führt Singer auf den "spiritual benefit" zurück, den sich die Gründer und die Nutzer von ihnen versprachen: das Ansehen in einer überschaubaren Gemeinschaft und die Erwartung eines angenehmen Jenseitslebens.²⁶

2. Waqf und Trust im Vergleich

Jeffrey A. Schoenblum geht in diesem Zusammenhang der Frage nach, ob auch andere Rechtssysteme zur Verwaltung des Familienguts eine ähnliche Institution entwickelt haben,

¹⁷ KURAN, *supra* n. 8, 862.

¹⁸ KURAN, *supra* n. 8, 844, 848.

¹⁹ KURAN, *supra* n. 8, 869.

²⁰ KURAN, *supra* n. 8, 848.

²¹ SINGER, *supra* n. 1, 91.

²² SINGER, *supra* n. 1, 91.

²³ SINGER, *supra* n. 1, 99.

²⁴ SINGER, *supra* n. 1, 100.

²⁵ SINGER, *supra* n. 1, 96.

²⁶ SINGER, *supra* n. 1, 100 f., 141.

und wird im europäischen Trust-System fündig.²⁷ Schoenblum legt in seinem Beitrag einen Vergleich zwischen Trust und *waqf* vor und stellt fest, dass das Trust-System eine Domäne des modernen Wirtschaftssystems ist, während der islamische *waqf* mit einem inkrementellen Niedergang konfrontiert war.²⁸

Schoenblum zählt vier prinzipielle Gründe dafür auf, warum sich das Familiengut nicht im islamischen *waqf*, aber im europäischen Trust-System entwickelte. Den ersten Grund sieht er in den Quellen der beiden Rechtssysteme: Das islamische Rechtssystem, in das die *awqāf* eingebettet waren, verhinderte nach Schoenblum eine Anpassung. Eine Entwicklung durch rationale Planung wurde von den als heilig geltenden sozialen Normen der islamischen Gesellschaft verhindert. Dieselben Normen macht Schoenblum auch für die Förderung eines Ethos verantwortlich, das einen die notwendigen Lernvorgänge zulassenden Vergleich mit bereits existierenden Alternativen unterband. Im Gegensatz zum Trust-System waren die erforderlichen Reformen entweder strikte verboten oder wurden im Modus überlieferter Analogien angewendet, welche die im europäischen Trust-System vorhandenen Abstraktionen nicht zuließen.²⁹ Mit der Rigidität des islamischen Rechtsverständnisses hängt auch zusammen, dass bei den *awqāf*, obschon älter als die Trusts, detaillierte Rechtsanwendungsregeln fehlen.³⁰ "The premise of this article is that [legal] doctrine matters, and this is true in all legal systems. While ad hoc adjustments can sustain the system for some time, it must ultimately falter when it can no longer efficiently serve the interests of the consumers. This is not the case, however, where the legal process itself permits adaptation in response to inevitably changing conditions and needs."³¹

Zweitens gehören gemäss Schoenblum die beiden Systeme zu zwei verschiedenen Rechtslogiken. Die *awqāf* seien von der religiösen Autorität des Propheten Muhammad abgeleitet und verfolgten daher religiöse, fromme, karitative Ziele.³² Während die Trusts ins säkulare Rechtssystem eingebettet waren, wurden *awqāf* von einer "inflexible and divine" Rechtsdoktrin getragen.³³ Darin sieht Schoenblum auch den Grund dafür, dass Kinder im Trust-System als legitime Erben³⁴ betrachtet werden, nicht aber im *waqf*-System.³⁵

Eine dritte Differenz zwischen *waqf* und Trust sieht Schoenblum in der staatlichen Regulierung. Während Trusts im Rahmen der Rechtsentwicklung permanent an die gesellschaftlichen Anforderungen angepasst werden konnten, wurden die *awqāf* in vielen islamischen Ländern von islamischen Herrschern als ein Verbot gegen Rechtsreformen und als

²⁷ SCHOENBLUM, *supra* n. 8, 1191 f.

²⁸ SCHOENBLUM, *supra* n. 8, 1192.

²⁹ SCHOENBLUM, *supra* n. 8, 1193 f.

³⁰ SCHOENBLUM, *supra* n. 8, 1193.

³¹ SCHOENBLUM, *supra* n. 8, 1193 f.

³² SCHOENBLUM, *supra* n. 8, 1198.

³³ SCHOENBLUM, *supra* n. 8, 1201.

³⁴ SCHOENBLUM, *supra* n. 8, 1203.

³⁵ Im Grunde genommen hatten im Osmanischen Reich auch Frauen kein Erbrecht und auch sie konnten keine *awqāf* gründen, obschon es Ausnahmen gab, so auch die berühmte Hürrem Sultan, die Frau von Kanuni Sultan Süleyman und Mutter von Sultan Selim. IMBER weist darauf hin, dass nach den Celâli-Aufständen um 1600 auch Frauen als Erben in Frage kamen, da es einfach zu wenige Männer gab, die das Land bearbeiten konnten. IMBER COLIN, The law auf the land, in WOODHEAD CHRISTINE (Ed.), *The Ottoman world*, London 2012, 53. Für die Celâli-Aufstände siehe AKTAĞ MUSTAFA, *Celâli İsyanlarının Başlaması [Der Beginn der Celâli Aufstände]*, *Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü* Vol. 4 (1946), 23-50, URL: <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1243/14194.pdf> (20. März 2017).

ein Herrschaftsmittel für das Erlangen von Ansehen verwendet.³⁶ Das islamische Rechtssystem war von der Politik abhängig und verfolgte materielle Ziele. Aufgrund dieses politisierten Rechtszustandes befreite sich das *waqf*-System als juristische Persönlichkeit erst im 21. Jahrhundert; fortan konnte nicht nur der Verwalter (*mutawallī*), sondern der *waqf* selbst angeklagt werden.³⁷

Ein letzter Unterschied besteht im Verständnis des Eigentumsrechts. "At the core of the restrictions on alienation, mortgaging, and leasing lies the question of 'ownership'."³⁸ Ein *waqf* gehört gemäss Schoenblum im Endeffekt *Allah* und der Inhaber führt die Geschäfte eigentlich in dessen Namen.³⁹ Die erste Folge davon war, dass das Land dem Wirtschaftsmarkt entzogen wurde und an eine die Produktivität hemmende, risikoaverse "indolent class of beneficiaries" ging.⁴⁰ Genau diese Funktion verbirgt sich nach Schoenblum auch hinter dem Umstand, dass im 19. Jahrhundert die Hälfte Algeriens und ein Drittel Tunesiens als *waqf* galten.⁴¹ Diese wirtschaftlich brachliegenden Ländereien hätten politische Instabilität und eine entmutigende soziale Mobilität zur Folge gehabt.⁴²

Dann formuliert Schoenblum die Frage: "How can the underlying commitment of the property to Allah and, thereby, religious, pious, or charitable use for the Muslim community be squared with private benefit?"⁴³

II. Forschungsfrage und Forschungshypothese

Historisch und rechtssoziologisch haben Rechtsnormen einen sakralen, kulturellen wie auch politischen Hintergrund. Aus dieser Warte gibt es keine Rechtsentwicklung, wenn sie nicht von einer entsprechenden Ethik getragen wird. Schoenblum bringt in seinem Beitrag diesen Zusammenhang so zur Geltung, dass die eigentümliche Einheit von Rechts-, Sozial-, Wirtschafts- und Herrschaftssystemen unübersehbar wird. Obschon seine Frage implizit die Komplexität von Herrschaft, Ordnung, Ethik, Zweckrationalität und ihre Steuerung durch legitimierte Macht aufnimmt, verdient seine Frage sowohl auf der Abstraktionsebene eine Verallgemeinerung, wie auch auf der empirischen Ebene eine präzisere Formulierung.

Daher und angesichts der Komplexität des Untersuchungsgegenstandes wird die von Schoenblum gestellte Frage zunächst auf eine abstrakte Ebene gestellt: Wie wird ein Eigentumsrecht trotz seiner sakralen Ursprünge/Hintergründe in das moderne Privatrecht überführt? Diese Frage soll uns erlauben, Schoenblums Frage zum Ersten rechtssoziologisch zu behandeln. Zugleich verweist die Frage auf den historischen Hintergrund einer Rechtsentwicklung insofern, als dass auf dem europäischen Boden diese Evolution stattfand, wie Schoenblum im Falle des Trust-Systems zeigt.

Zum Zweiten soll Schoenblums Frage auf die islamischen Rationalitätsformen übertragbar werden, ohne einen direkten Vergleich zwischen *waqf*- und Trust-System anzustellen, oder das

³⁶ SCHOENBLUM, *supra* n. 8, 1204 f.

³⁷ SCHOENBLUM, *supra* n. 8, 1196, 1221 ff.; KURAN, *supra* n. 8, 843.

³⁸ SCHOENBLUM, *supra* n. 8, 1217.

³⁹ SCHOENBLUM, *supra* n. 8, 1206, 1218.

⁴⁰ SCHOENBLUM, *supra* n. 8, 1208.

⁴¹ SCHOENBLUM, *supra* n. 8, 1206.

⁴² SCHOENBLUM, *supra* n. 8, 1211.

⁴³ SCHOENBLUM, *supra* n. 8, 1207.

Trust-System als einen Idealtyp anzusehen. Anstelle dessen sollen mit einer Forschungsfrage die Besonderheiten in der Entwicklung des *waqf*-Systems hervorgehoben werden. Und um die Frage auch empirisch angehen zu können, lautet die Forschungsfrage dieses Beitrags: Wer hat wann und warum die *awqāf* gegründet? Gab es auch im islamischen *waqf*-System eine rechtssoziologisch nachweisbare Rechtsentwicklung?

Hinter der Forschungsfrage stehen zwei Annahmen: Erstens, dass es zwischen der vorislamisch-ethischen Gemeinschaft und der vom Propheten Muhammad in Medina gegründeten *umma* strukturelle und funktionelle Ähnlichkeiten gibt. Mit der *umma* wurde anstelle der Sippengemeinschaft eine neue Herrschaftsform mit einer neuen Form der Monopolisierung eingerichtet. Die zweite Annahme lautet, dass mit *awqāf* eine funktional bessere Lösung angeboten wurde, als es unter den existierenden Rechtsverhältnissen der Fall war. Von diesen beiden Annahmen ist die Hypothese abgeleitet. Sie lautet, dass die islamische Gemeinschaft den Rahmen einer staatlichen Herrschaftsordnung erhielt, indem die *awqāf* als eine neue Solidaritätsform innerhalb der *umma*-Lehre auf Kosten des alten *zakāt*-Systems eingeführt wurden.

III. Vom *zakāt*- zum islamischen *waqf*-System

Wir können vorwegnehmen, dass der Koran die Notwendigkeit von *awqāf* zwar andeutet (*Sure* 34, *Vers* 39 und 58:12), sie aber nicht direkt erwähnt.⁴⁴ Als solche werden sie erst im 8. Jahrhundert in *ahādīṭ* erwähnt. Als islamische Institution tauchen sie dann bei den Fatimiden im 12. Jahrhundert auf.⁴⁵ In der Zeit des Propheten Muhammad hatten die angedeuteten *awqāf* die Funktion einer freiwillig geleisteten Steuerform. Insofern ist es erlaubt, festzustellen, dass die *awqāf* nicht zur islamischen Theologie, aber zum islamischen Herrschaftssystem gehören. Diese Unterscheidung erlaubt eine Auseinandersetzung mit den *awqāf* anhand einer Untersuchung der Sozial-, Wirtschafts- und Rechtsgeschichte. Die Frage lautet: Warum kommt eine so wichtige islamische Institution im Koran, in der wichtigsten Schrift des Islams, nicht vor? Die Frage kann am besten mit der Suche nach einer funktional gleichen Institution beantwortet werden. *Awqāf* waren und sind eine institutionalisierte Form der Wirtschaftssolidarität insofern, als dass *awqāf* als eine Besteuerungsform eingesetzt wurden. Insofern muss nicht nach dem Warum, sondern nach dem Was gefragt werden: Welche Institution wurde vor der Prophetie Muhammads für die Besteuerung eingesetzt?

Die eindeutige Antwort auf diese Frage lautet: das *zakāt*-System. Der koranische Islam baut auf fünf Säulen auf: dem Glaubensbekenntnis, dem Pflichtgebet, das die Gläubigen fünfmal am Tag zu verrichten haben, dem Fasten im Monat Ramadan, der Pilgerfahrt nach Mekka und der Armensteuer, der *zakāt*. *Zakāt* impliziert einen Akt freiwilliger Wohltätigkeit. Etymologisch stammt das Wort aus dem Hebräischen und bedeutet "rechtschaffenes Verhalten". Es hat die Bedeutung von "Wachsen" und "Zunehmen". Im Arabischen, Osmanischen, Türkischen, Persischen, Kurdischen usw. gibt es nebst dem Begriff *zakāt* auch das Wort *ṣadaqa*, das ursprünglich für die Bezeichnung von Almosen und Geschenken ohne religiöse Konnotation

⁴⁴ Der Koran enthält 114 Suren, die ihrer Textlänge nach angeordnet sind. Dabei steht die erste Zahl in Klammern für die Zählung der Sure und die zweite Zahl für diejenige des Verses. Aus dem Koran wird nach der folgenden Übersetzung zitiert: URL: <http://www.ewige-religion.info/koran/> [29. Mai 2017].

⁴⁵ KURAN, *supra* n. 8, 846.

reserviert war. Erst im theologischen Kontext erhält es die Bedeutung von "rein", "gerecht", "gut" und suggeriert eine moralische Abstandnahme von materiellen Gütern.⁴⁶

1. Der Formwandel

Bis vor der Gründung der *umma* in Medina wurde *zakāt* als eine freiwillige Wohltätigkeit betrachtet. Im Koran kommt *zakāt* dreissig Mal vor und nur zwei Verse (18:81 und 19:13) stammen nach Watt aus der mekkanischen Periode.⁴⁷ Daher haben sich die im medinensischen Kontext entstandenen Suren (2:263, 4:114, 9:79) noch die Bedeutung von freiwilliger Almosenspende bewahrt.⁴⁸ Auch die Bedeutung "jemanden läutern" stammt aus dieser Zeit. Das ist der Grund, warum im Koran *zakāt* nie als etwas bezeichnet wird, "das man als Geschenk gibt, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen oder eine Sache wiedergutzumachen. In diesem Fall steht stets das Wort *sadaqa*."⁴⁹ Denn die Bedeutung "freiwilliges Almosen" musste mit der Herrschaftsetablierung in eine erzwingbare Norm übersetzt werden.⁵⁰ Erst nachdem *zakāt* anstelle der Bedeutung von *sadaqa* die Bedeutung von vorgeschriebenen Obligation (2:83, 2:177, 9:5, 9:11, 9:71) erhielt, wurde es als eine religiöse Pflicht normiert (7:156, 19:31, 21:73, 30:38, 31:4, 41:7) (9:19).⁵¹ Die Anhäufung von Reichtum wurde folglich theologisch für unmoralisch (92:18) erklärt und die freiwillige oder theologisch wünschenswerte Vergabe von Almosen mit Reinheit (9:103) verknüpft. Am Ende dieser Evolution zahlte der wahrhaft Gläubige diese Steuer (2:177) freiwillig, durfte dafür mit einem "Lohn bei seinem Herrn" rechnen (2:277) und wer sie umgehen wollte, musste mit harten Strafen rechnen (3:180, 9:34 f).

Insofern gehört entgegen der weitverbreiteten Annahme die Heiligerklärung des Eigentums weder zur islamischen Theologie noch zur islamischen Herrschaft. Das kann darin genauer gesehen werden, dass *awqāf* im Koran nicht vorkommen und die Heiligerklärung nach der Religionssoziologie Durkheims zu einer Phase gehört, die eine Differenzierung zwischen dem allmächtigen Gott und bedürftigen Gläubigen gar nicht kannte. Gemäss Durkheim konnten die Götter während dieser Phase bestimmte Objekte, Orte, Städte wie auch Gedanken besitzen. Er führt dafür Beispiele aus Honolulu auf, wo der König eine Diamantmine für heilig erklärte, und Beispiele aus Tahiti, wo alles, was der Häuptling berührte, für heilig, zum Tabu erklärt wurde.⁵² Er weist darauf hin, dass gewisse Orte, an denen religiöse Zeremonien abgehalten wurden, dem profanen Gebrauch, der Marktwirtschaft, entzogen waren; zum Teil sind sie es bis heute. "Nur jene Menschen konnten diese Zone durchschreiten und die auf diese Weise von der Umgebung abgetrennte Insel betreten, welche die Rituale vollzogen und dadurch spezielle Bindungen zu den heiligen Wesenheiten eingegangen waren, denen der Boden ursprünglich gehörte. Dann gingen die göttlichen Kräfte, die den Dingen innewohnten, nach und nach auf die Menschen über; die Dinge waren nicht mehr aus sich heraus heilig; vielmehr kam ihnen diese Eigenschaft nur noch indirekt zu, insofern sie sich in der Abhängigkeit von Personen befanden, die ihrerseits heilig waren. Das ursprünglich kollektive Eigentum wurde zu einem persönlichen Eigentum."⁵³ Mit der Heiligerklärung konnte die heilige Sache dem

⁴⁶ WEHR HANS, Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, Beirut 1997, 344.

⁴⁷ WATT WILLIAM MONTGOMERY, Der Islam, Stuttgart 1980, 85 und 301.

⁴⁸ NAGEL TILMAN, Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren, Göttingen 1995, 108.

⁴⁹ FARSHID OLAF, Zakāt in der Islamischen Ökonomik: Zur Normenbildung im Islam, Würzburg 2012, 54.

⁵⁰ FARSHID, *supra* n. 49, 54.

⁵¹ FARSHID, *supra* n. 49, 53 f.

⁵² DURKHEIM EMILE, Physik der Sitten und des Rechts: Vorlesungen zur Soziologie der Moral, Frankfurt am Main 1991, 203 f.

⁵³ DURKHEIM, *supra* n. 52, 237.

Gemeinnutzen entzogen und dem privaten Gebrauch einer einzigen Person unterstellt werden. Am Ende wurde mit jedem Tabu ein persönlicher Rechtsanspruch auf das Objekt erhoben.⁵⁴ Tabuerklärung funktioniert also dort, wo die gesellschaftliche Differenzierung nach dem Verschiedenheitsprinzip geregelt wird, die gemäss Niklas Luhmann schon in der mythischen Urgemeinschaft gegeben hat. "Sie [die Verschiedenheit] ist, nach alten Darstellungen, ein Moment der Perfektion der Schöpfung. Zur Ungleichheit kommt es erst durch den Sündenfall oder, nach der Theorie des Naturrechts, durch differentielle Nutzung des Eigentums. Das Beobachtungsschema gleich/ungleich ist im Unterschied zur blossen Anerkennung von Verschiedenheiten ein universelles und zugleich hoch spezifisches Schema."⁵⁵

2. Die Differenzierung im Recht- und Sozialsystem

Dieses Schema wurde für die Rechtsentwicklung eingesetzt. So kam innerhalb des Rechtssystems "das Gesetz" als einen Rechtskode schon mit einer Formalisierung und Ritualisierung der Entscheidungsfindung *vor* dem Auftauchen des Judentums zur Anwendung.⁵⁶ Aber "der Vertrag" als eine neue Form der Rechtskode kommt erst *nach* der Ausbreitung eines exklusiven Eigentumsrechts zur Geltung, womit die ideelle Freiheit des Individuums mit seinen materiellen Wahlmöglichkeiten verbunden wurde.⁵⁷ Seitdem wenden die Gerichte in Übereinstimmung mit diesen beiden Rechtsquellen ihre Entscheide an.⁵⁸ Mit der Implementierung vom Vertrag und den damit verbundenen Eigentumsrechten wurde nun auch eine Differenzierung in der Sozialstruktur der Gesellschaft notwendig, die in der Form von Zentrum und Peripherie eingeleitet wurde. Diese Differenzierung im Recht- und Sozialsystem kann im Osmanischen Reich im Aufkommen einer Mittelschicht gesehen werden, worauf die *waqf*-Gründungen hindeuten. Bis dahin kannte das Osmanische Reich nur ein Unten und Oben (Herrscher vs. Beherrschter, Diener vs. Allmächtiger) aber keine funktionale Differenzierung.⁵⁹ Besonders in seiner Expansionsphase wurde das Osmanische Reich anstelle von dem alten Schema Oben-Unten von einer funktionalen Dualität zwischen Zentrum und Peripherie getrieben.⁶⁰ Seit dem wurde im Zentrum *einheitlich geplant* und per Gesetz durchgesetzt, während in der Peripherie das per Gesetz Vorgeschriebene mit einem Vertrag *individuell umgesetzt* wurde. Diese Differenzierung entsprach den nun neu funktional prädestinierten Besitzverhältnissen.

Diese neue Form des Regierens wurde folglich im Land- und Militärsystem angewendet und unter der Leitung von *Derwischen* in den Dienst der Perfektionierung der Staatlichkeit gestellt, die sich erst mal im Kleinform innerhalb eines Ordnes herausbildete. *Awqāf* gekoppelt mit Orden kamen dieser Ordnung entgegen, da damit das Zentrum die Landgewinnung und die Finanzierung der Kriege sicherstellen konnte, während die Peripherie in dieser Regelung eine

⁵⁴ DURKHEIM, *supra* n. 52, 203, 207.

⁵⁵ LUHMANN NIKLAS, Das Recht der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1993, 115.

⁵⁶ LUHMANN NIKLAS, Rechtssoziologie, Wiesbaden 2008, 160; AMSTUTZ MARC, Das Gesetz, in GAUCH PETER/PICHONNAZ PASCAL (Hrsg.), Figures juridiques, Mélanges dissociés, pour Pierre Tercier à l'occasion de son soixantième anniversaire (= Rechtsfiguren, eine Festschrift [für] Pierre Tercier zu seinem sechzigsten Geburtstag), Zürich 2003, 155-165.

⁵⁷ LUHMANN, *supra* n. 55, 450 f., 463; LUHMANN NIKLAS, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1998, 783 f.

⁵⁸ TEUBNER GUNTHER, Ist das Recht auf Konsens angewiesen? Zur sozialen Akzeptanz des modernen Richterrechts, in GIEGEL HANS JOACHIM (Hrsg.), Kommunikation und Konsens in modernen Gesellschaften, Frankfurt am Main 1992, 203.

⁵⁹ BERKES NIYAZI, The development of secularism in Turkey, Montreal 1964, 11 ff.

⁶⁰ HEPER METIN, Center and Periphery in the Ottoman Empire: With Special Reference to the Nineteenth Century, International Political Science Review/Revue Internationale De Science Politique, Vol. 1 (1980), 81-105, URL: www.jstor.org/stable/1600742 [02. September 2016]; BARKEY KAREN, Bandits and bureaucrats: The Ottoman route to state centralization, Ithaca 1994.

gewisse Autonomie in der Implementierung des Eigentumsrechts erhielt.⁶¹ Dank dieser funktionalen Arbeitsteilung übernahm das Zentrum die Koordinierung für die Eroberung fremder Länder und die Peripherie die Verwaltung der nun herrenlos gewordenen Länder.

Sowie das Prinzip der natürlichen Gerechtigkeit zur Unterscheidung von zwei Menschen ohne eine moralische Wertung diente, übernahm das Prinzip der Verschiedenheit dieselbe Funktion, indem sie aber auf der nächst höheren Abstraktionsebene auch die funktionale Unterscheidung zwischen Peripherie und Zentrum aufnahm. Der Gewinn besteht darin, dass, während im Prinzip der natürlichen Gerechtigkeit die Sozialintegration angestrebt wurde, im Verschiedenheitsprinzip und damit in der Differenzierung zwischen Peripherie und Zentrum auch die Systemintegration sichergestellt werden konnte. Mit dieser neuen Sozialstruktur waren sowohl die Vielfalt als auch eine einheitliche Koordinierung bis zur Moderne gewährleistet.⁶² Gestützt auf diese rechtssoziologischen Annahmen stellt die Gründung des islamischen *waqf*-Systems drei Kompromisse dar: der Kompromiss (1) zwischen Königen und Propheten, (2) zwischen Ordensführern/lokalen Eliten und Bauern und (3) zwischen dem sakralen und säkularen Recht.

IV. Awqāf im Osmanischen Reich

Zur Bekräftigung dieser Arbeitshypothese ist die Gründungszeit des Osmanischen Reiches exemplarisch, zumal in dieser Phase die *awqāf* zu ihrer vollen Entfaltung kamen. Das Osmanische Reich (1299–1918) entstand aus dem Machtvakuum nach der Zersplitterung der islamischen Dynastien, dem Niedergang des anatolischen Seldschukenstaates und des byzantinischen Reiches und dem Rückzug der Mongolen.⁶³ Es stellte die Integration der Menschen aus diesen Staatsgebilden wie auch die Integration von um 25 Kleinfürstentümern dar.⁶⁴ "Insofern repräsentierte das Osmanische Reich einen aus verschiedenen Gegenden und, entsprechend ihren unterschiedlichen Kulturen, verschiedenen Menschen bestehenden Verband. Nachdem es für die damaligen islamisch-türkischen Verhältnisse eine neue Welt, ein anderes Amerika zu implizieren begann, wurde es zur Bühne des Neuen in einer neuen Welt und für ein neues Leben bereit."⁶⁵

⁶¹ GERBER HAIM, *Economy and Society in an Ottoman City: Bursa, 1600–1700*, Jerusalem 1988.

⁶² ÖLMEZ ADEM, II. Meşrutiyet Devrinde Osmanlı Medreselerinde Reform Çabaları ve Merkezileşme / Reform Efforts in Ottoman Madrasas in the Second Constitutional Era and Centralization, *Vakıflar Dergisi*, Vol. 41 (2014), 121-140, URL: <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/vakiflar/issue/view/5000007219> [07. September 2016]; HEPER METİN, The state, religion and pluralism: The Turkish case in comparative perspective, *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 18 (1991), 38-51, URL: <http://www.jstor.org/stable/195380> [04. September 2016]; KÜRŞAT ELÇİN, Der Verwestlichungsprozess des Osmanischen Reiches im 18. und 19. Jahrhundert: Zur Komplementarität von Staatenbildungs- und Intellektualisierungsprozessen, Hannover 2003.

⁶³ KAFADAR CEMAL, Introduction: A Rome of one's own: Reflections on cultural geography and identity in the lands of Rum, *Muqarnas* 24, (2007), 7-25, URL: <http://www.jstor.org/stable/25482452> [04. September 2016]; KAFADAR CEMAL, *Between the worlds: The construction of the Ottoman state*, Berkeley 1995.

⁶⁴ ERGENÇ ÖZER, Osmanlı Devletine Ruh Üfleyen Nefesler: Osman Gazi'nin Liderliğinin ve Karizmasının Ortaya Çıkışı [Akteure, die dem Osmanischen Reich den Atem eingehaucht haben: Die Entstehung des Charismas vom Osman Gazi], in İNALCIK HALİL (Hrsg.), *Kuruluş: Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak* [Gründungszeit: Neuschreibung der Geschichte des Osmanischen Reiches], Istanbul 2012, 67-80.

⁶⁵ BARKAN ÖMER LUTFI, Osmanlı İmparatorluğunda bir İskân ve Kolonizasyon Methodu olarak Vakıflar ve Temlikler I, *İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler* [Awqāf und Orden als eine Besetzung- und Kollonialisierungsmethode im Osmanischen Reiche I, die türkische Derwische und Orden in den Zeiten der Eroberung], *Vakıflar Dergisi*, Vol. 2 (1942), 285.

Wie das spätere "neue" Amerika wurde besonders das Osmanische Reich nebst der Kontrolle der Handelswege vor allem durch Landbesetzung, Landgewinnung, Landkultivierung und Landbesteuerung errichtet.⁶⁶ Damit hatten die späteren Osmanen schon vor der Zeit der Mongolen und Seldschuken begonnen, indem sie eine Reihe von *beylikler* (Fürstentümer) an der Grenze zu Byzanz errichtet hatten, weswegen sie *uç-beylik* (Grenz-Fürstentümer) und ihre Führer *uç-bey* genannt wurden.⁶⁷ Die osmanische Dynastie geht aus einem solchen Fürstentum hervor. Ein Charakteristikum dieser *beylikler* war, dass sie über ein Kontingent von irregulären Guerillakämpfern verfügten. Die wichtigsten davon wurden *alpler* (Held), *nöker* (Genosse) und *akıncılar*⁶⁸ genannt und ihre Hauptaufgabe bestand darin, beim gegnerischen Heer Angst und Verwirrung auszulösen. Für ihren Dienst erhielten sie als Kriegsbeute jeweils Land (*yurtluk*).⁶⁹

Nach einer Lesart war es das Werk von *Derwischen* und ihren mit der *gaza*-Ideologie instruierten irregulären Truppen (wie *alpler*, *nöker* und *akıncılar*), dank denen die Islamisierung vorangetrieben wurde und das Osmanische Reich sich als ein islamisches Weltreich durchsetzen konnte.⁷⁰ Dazu trug bei, dass während der Gründungszeit des Osmanischen Reiches die bestehende Vielfalt von Kulturen wie auch der Gegensatz zwischen Sesshaften und Nomaden besonders mit dem Mongolensturm (1256) zugespitzt wurden. Die Nomaden gefährdeten nicht nur als Viehzüchter den Ackerbau der Sesshaften, sondern wurden von den Emiren, den Kriegsherren, zu Kriegszwecken hin und her geschoben, was die städtische Abneigung ihnen gegenüber verstärkte.⁷¹ Trost fanden auch diese Nomaden und Soldaten bei den *Derwischen*, die bei diesen Völkerumsiedlungen dabei waren.⁷² "There was a wide range of dervishes, from the very orthodox to the heterodox."⁷³

Um den Zusammenhang zwischen der Landeroberung und der Landverwaltung mit dem islamischen *waqf*-System herzustellen und sie dann mit folgenden Ausdifferenzierungen zusammenzubringen, ist es notwendig, die damalige sakrale Einheit von Land-, Militär- und Glaubenssystem in Erinnerung zu rufen. Zur Illustration eignet sich der *Bektaşî*-Orden (*dergâh*), der massgeblich zur Staatswerdung des Osmanischen Reiches beitrug. Der *Bektaşî*-Orden übernahm bei der Gründung des Osmanischen Reiches ideologisch wie auch militärisch eine Führungsrolle. Seinen Namen erhielt der Orden von seinem geistigen Vater Hacı Bektaş Veli.⁷⁴ Max Weber nannte das Glaubenssystem dieses Ordens *Derwischreligiosität* und konnte es weder

⁶⁶ JLYBYER ALBERT HOWE, The Ottoman Turks and the routes of Oriental trade, The English Historical Review, Vol. 30 (1915), 577-588; INALCIK HALIL, The Ottoman Economic Mind and Aspects of the Ottoman Economy: Studies in the Economic History of the Middle East, (Ed.), COOK MICHAEL A., London 1970, 207-218.

⁶⁷ INALCIK HALIL, Devlet-i Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar. Klasik Dönem (1302-1606), Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim [Der ewige Staat: Untersuchung über das Osmanische Reich: Klassische Zeit (1302-1606), Band 1, Politische, institutionelle und ökonomische Entwicklung], Istanbul 2009, 11 ff.

⁶⁸ "Akıncılar" kann mit "die Schnellen", "die Brenner" übersetzt werden und bezieht sich auf die Mobilitätsfähigkeit dieser Guerillagruppen.

⁶⁹ FAROQHI SURAIYA, Geschichte des Osmanischen Reiches, München 2010, 24; INALCIK, *supra* n. 67, 27 f.

⁷⁰ DOUMANIS NICHOLAS, Before the nation: Muslim-Christian coexistence and its destruction in late Ottoman Anatolia, Oxford 2013, 22 f.; NAGEL TILMAN, Timur der Eroberer und die islamische Welt des späten Mittelalters, München 1993, 31; INALCIK, *supra* n. 67, 10, 13 f, 30 ff.; LANGER WILLIAM L./BLAKE ROBERT P., The rise of the Ottoman Turks and its historical background, The American Historical Review, Vol. 37 (1932), 503, URL: <http://www.jstor.org/stable/1837961> [02. SEPTEMBER 2016].

⁷¹ NAGEL, *supra* n. 70, 74 f., 124 f.; NAGEL TILMAN, Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam: Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime, Band 1, von den Anfängen bis ins 13. Jahrhundert, Zürich 1981, 46.

⁷² SMITH GRACE MARTIN (Ed.), The poetry of Yunus Emre: A Turkish Sufi poet, Berkeley 1993, 3.

⁷³ BAŞKAL ZEKERİYA, Yunus Emre: The Sufi poet in love, New York 2010, 10.

⁷⁴ GROSS ERICH, Das Vilâjet-nâme des Hağgi Bektaşch: Ein türkisches Derwischewangelium, Leipzig 1927.

der Askese noch der Mystik zuordnen.⁷⁵ Gemäss *Vilāyetnāme* handelte Osman Gazi, der Gründer des Osmanischen Reiches, im Namen des *Bektaşî*-Ordens.⁷⁶ Tatsächlich war Osman Gazi mit der Tochter Scheich Edebälis verheiratet, der den *Ahi*-Orden führte.⁷⁷ Historisch gesichert ist der Umstand, dass der *Bektaşî*-Orden während der Zeit von Sultan Murad I. (reg. 1362–1389) gute Beziehungen zum Herrscherhaus unterhielt.⁷⁸ Auch der spätere Ordensführer Balım Sultan (gest. 1516) wurde vom Sultan Beyazid II. finanziell und politisch unterstützt.⁷⁹ "In other words, two organisations laid a victory of Islam over Eastern Christendom: the Ottoman state and the Bektasi Orden."⁸⁰

a) Awqāf als Kompromiss zwischen Königtum und Prophetentum

In dieser historischen Konstellation wurde im *waqf*-System der erste Kompromiss zwischen Prophetentum und Königtum gefunden. In dieser Phase stand die Religion mit dem Landsystem in einer strukturellen Beziehung, weil die Soldaten nach *gaza*-Ideologie geführt und ihnen im Falle eines erfolgreich geführten Krieges Länder zugeteilt wurden. Das eroberte Land gehörte nach dieser Logik nicht einem Staat oder König, sondern Gott höchstpersönlich, weswegen es auch kultiviert, das heisst, erobert werden durfte.⁸¹ Faktisch hatten die Propheten mit dieser Sprachregelung einen Rechtsanspruch auf die Länder der Könige erhoben.⁸² Auf Handlungsebene wurde in Form des Heiligen Kriegs auch eine überalltägliche Motivation für die Soldaten geschaffen, womit die Länder der Könige verunsichert wurden.

Die Kriege des Frühislams wurden durch einen egalitären und universalistischen Herrschaftsanspruch legitimiert, welcher die faktische und genealogisch legitimierte Sippongemeinschaft und damit das Königtum in Frage stellte. Legitimation kann insofern aus einem philosophisch-juristisch definierten Recht abgeleitet werden, indem anhand von abstrakten Prinzipien Sollen-Sätze gewonnen werden. Hier hat die Legitimation die Bedeutung eines idealen Guten bzw. ideal guten Rechts, das nur durch eine intellektuelle Leistung, zum Beispiel in Form eines Idealzustandes, entworfen werden kann. Der Entwurf einer islamisch perfekten Gesellschaft, der *umma*, entspricht dieser Vorstellung. Dieser Legitimationstyp gibt den Adressaten idealerweise die Orientierung durch Normen, die sich ein jeder Mensch im Privaten aneignet, sodass er sein Handeln auch ohne einen äusseren Zwangsapparat danach richten könnte. Dagegen kann die Legitimation auch auf dem Faktischen beruhen. In diesem letzten Fall hat die Legitimation eine soziologische Geltung, da die Orientierung an dieser Ordnung aufgrund eines äusseren Zwangsapparats und zum Teil entgegen persönlichen

⁷⁵ WEBER MAX, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band 1, Tübingen 1920, 155, 260, 538.

⁷⁶ GROSS, *supra* n. 74, 133.

⁷⁷ BARKAN, *supra* n. 65, 286 f.; LEWIS BERNARD, *The Islamic Guilds*, in *The Economic History Review*, Vol. 8 (1937), 29 f., URL: <http://www.jstor.org/stable/2590356> [04. September 2016]; KURAN TIMUR, *Islamic Influences on the Ottoman Guilds*, in ÇİÇEK KEMAL et.al, (Ed.), *The Great Ottoman-Turkish Civilisation, Economy and Society*, Vol. 2, Ankara 2000, 44 f.; BAER GABRIEL, *The Administrative, Economic and Social Functions of Turkish Guilds*, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 1 (1970), 28-31, URL: <http://www.jstor.org/stable/162064> [04. September 2016].

⁷⁸ GROSS, *supra* n. 74, 152; FAROQHI SURAIYA, *The tekke of Haci Bektas: Social position and economic activities*, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 7 (1976), 187, URL: <http://www.jstor.org/stable/162600> [07. September 2016].

⁷⁹ FAROQHI, *supra* n. 78, 191.

⁸⁰ KAFADAR, *supra* n. 56, 1995, 98.

⁸¹ Die Osmanen pflegten zu sagen; "toprak senin benim değil, Allahındır" (Das Land gehört weder dir noch mir, sondern einzig Allah).

⁸² Historisch ging das Königtum dem Prophetentum voraus. Soziologisch ist die Grenze zwischen diesen beiden Ordnungssystemen fließend.

Interessenlagen und nur in einer Gemeinschaft erfolgt.⁸³ Da historisch die Königtümer in einer Sippengesellschaft verankert waren und auf einer Legitimation im soziologischen Sinn beruhten, stand sie im Widerspruch zur aufkommenden Verantwortungsethik, die mit dem Islam innerhalb der *umma* angeboten wurde.⁸⁴ Das Rechtliche war im Falle des Königtums spätestens vor der faktischen Macht des Sultans machtlos. Dagegen erhielt ein ethisch legitimes Recht im Falle der *umma* erst recht ihre Ausschlagkraft mit der Idee einer Überwindung der königlichen Mächte.

Das Osmanische Reich war ein Königtum, das auf Kosten des Prophetentums gegründet wurde. Im Gegensatz zu andern Königreiche bediente sich das Osmanische Reich nun aber auch der ethischen Herrschaftslegitimation. Zur Einsicht dieser Differenzierung trug auch die gleichzeitige Existenz des sunnitischen Kalifats und des schiitischen Imamats bei. Da sie beide funktional der Durchsetzung des *dār al-islām* auf der Weltbühne dienten, machte eine alleinige Herrschaftslegitimation auf Grundlage islamischer Ethik obsolet. Folglich hatte der osmanische Hofhistoriker Tursun Bey (1427–1490) lautstark festgelegt, dass der Sultan *zillullah-ı fi 'l-arz* bzw. *zillullah* (der faktische Schatten Gottes auf Erden) sei, womit er ihn auch als einzig legitime Instanz mit Herrschaftsanspruch transzendierte.⁸⁵ In der Tat bediente sich der osmanische Staat auch der ethischen Kriegsführungslegitimation, indem er seinen Anspruch auf die Länder einerseits mit dem sakralen Rechtsverständnis erhob, gemäss dem der Sultan der Verwalter des Irdischen ist und andererseits damit, dass der Staat durch das Kriege recht (*kılıç hakkı*) diese Länder besitze.

In beiden Fällen setzte die Ideologie des ethischen oder ethnischen Weltreiches die Kriege und die staatsrechtliche Verwaltung der eroberten Gebiete als ein Reizsystem voraus. Aus der Sicht der *waqf*- und anderer Typen von Landinhabern konnte in beiden Fällen (König/Prophet) deswegen gar nicht eine von Prinzipien abgeleitete rechtliche Sicherheit gegeben werden, da ihr Besitz nicht infolge einer rechtlich-normativen Beziehung, sondern infolge einer faktischen Waffenmacht zustande kam.

Abgesehen von dieser fehlenden Rechtsgrundlage existierte in der Zeit auch kaum eine nach ethisch/rationalen Kriterien eingerichtete Bürokratie, die sich nicht nur in bereits eroberten Ländern, sondern auch erst noch zu erobernden Ländern auf eine Organisation und/oder Institution hätte verlassen können. Weder Herrschaft, noch Herrschaftsinstrumente waren in der Phase auf der Staatsebene im Sinne von Weber rationalisiert.⁸⁶ Es gab zwar von Anfang an einen militärischen Zwangsapparat, aber in dieser Phase existierte noch keine staatliche Bürokratie, in der nicht die faktische Macht des Stärkeren, sondern abstrakte Regeln zum Machterhalt führten. Die Gründung einer solchen Bürokratie muss von moralisch-ethischen Einstellungen einzelner Menschen absehen, die eine spätere Phase der Vergesellschaftung darstellt. Die unabdingbare Voraussetzung einer institutionellen Rationalisierung ist die

⁸³ WEBER MAX, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1980, 180 f. Darin definiert WEBER Macht wie folgt: "Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht", § 16, 62.

⁸⁴ WEBER MAX, *Gesammelte politische Schriften*, Politik als Beruf, Tübingen 1988, 505-560. Für die Gesinnungs- und Verantwortungsethik, 551 f.

⁸⁵ OCAK AHMET YAŞAR, *Türkler, Türkiye ve İslam: Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri* [Türken, Türkei und Islam: Auffassung, Methode und Interpretationsversuche]. İstanbul 2011, 70; İNALCIK HALİL, Tursun Beg, historian of Mehmed the Conqueror's time, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Vol. 69 (1977), 55-71, URL: <http://www.jstor.org/stable/23868095> [04. September 2016].

⁸⁶ WEBER, *supra* n. 83, 551-576.

Existenz eines verallgemeinerten Schemas, auf dessen Grundlage die bereits bestehenden Eigentumsverhältnisse und/oder Berufe nach dem Prinzip von (Un-) Gleichheit bewertet, besteuert und miteinander integriert werden können.⁸⁷ Dort, wo diese Bedingungen nicht weitverbreitet und vielfältig vorhanden sind oder aus politischen Gründen verhindert wurden, dort kommt es mit Worten von Max Weber zur "Hemmung der formalen Rationalität."⁸⁸

Der Keim dieser Rationalisierung bildete auf soziologisch-institutioneller Ebene der Orden. Im Osmanischen Reich waren die Orden die erste Organisationsform, aus der sowohl Berufe wie auch verschiedene Typen von Eigentumsverhältnissen zugleich hervorgingen.⁸⁹ Im Orden wird die Konstitution sozialer Beziehungen von dem alten ethisch-ethnischen Schema hin zu einem System von generalisierbaren Erwartungsabhängigkeiten verlagert. Im Rahmen eines Ordens wurden generalisierbare Verhaltenserwartungen, wie die Bildung, Kapitalakkumulation, (politische) Kooperation und der Tausch von verschiedenen Gütern institutionalisiert. Das *waqf*-System ermöglichte in dieser historischen Konstellation die Teilnahme am wirtschaftlichen und sozialen Leben gleichzeitig. Die Orden gehören sowohl in ihrer Funktionsweise, wie auch in ihrer Konstitution weder zu einer typischen Königtumsinstitution, noch zur Prophetie. In ihrer Funktionsweise kombinieren die Orden die Logik des rationalen Wirtschaftens, des Geldes, mit der einer ethischen Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe. So haben die Ordensangehörigen eine rationalisierte Beziehung zu Ordensverwaltern, auch wenn sich die Letzteren zu einer bestimmten Ethik zugeordnet haben. Die Orden sind in ihrer Organisationsart jedoch näher zu einem Wirtschaftsbetrieb als zu einer Sekte. Aus dieser soziologisch-wirtschaftlichen Warte sind die *awqāf* in ihrer Rationalität weniger eine prophetische als viel mehr eine wirtschaftlich-staatliche Institution.

Der springende Punkt ist dabei, dass sich das *waqf*-System als ein kollektives Eigentumsrecht die volle Implementierungskraft erhielt, als es erstens in einen strukturellen Zusammenhang mit der Landeroberung durch ethisch und/oder ethnisch legitimierte Kriege gesetzt wurde. Zweitens war diese strukturelle Kopplung des *waqf*-Systems mit der Landeroberung, Landgewinnung, Landkultivierung sowohl im Falle des Königtums, wie auch der Prophetie konstitutiv. Das *waqf*-System war in beiden Fällen unverzichtbar und der *waqf*-Besitzer hätte in beiden Fällen gute Gründe für seine Existenz: Mit der faktischen Gründung eines *waqf* wurde der ideelle Geltungsanspruch erhoben, zum Ruhme Gottes die Länder zu bearbeiten. Gleichzeitig wurde das Land nicht nach dem egalitären Weltbild des Islams, sondern nach Prinzip von (Un-) Gleichheit erworben und verwaltet, indem eine vorbestimmte kleine Anzahl von Menschen inkludiert und der Rest vom Eigentumsrecht und Nutzungsrecht ausgeschlossen wurde.

b) Awqāf als Kompromiss zwischen Ordensführern sowie lokalen Eliten und Bauern

Soziologisch ist die inhaltliche Beziehung zwischen Königtum, Prophetentum, Orden und Land- und Militärsystem konstitutiv für diese Zeit. Während dieser Zeit war die Landwirtschaft die Basis der Gesellschaft und gleichzeitig die Grundlage für die Macht der lokalen Herrscher, der Ordensvorsteher wie auch des Sultans selbst. Angelehnt an das Landsystem der Seldschuken wurde im Osmanischen Reich grundsätzlich zwischen *has*, *zemaet*

⁸⁷ LUHMANN NIKLAS, Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie, Berlin 1999, 162-185.

⁸⁸ WEBER, *supra* n. 75, 543.

⁸⁹ LUHMANN, *supra* n. 87, 108-135.

und *timar* unterschieden. Das kleinste Landgut wurde *timar* genannt und an die berittenen Soldaten (*sipahi*) und die Bediensteten des Sultans vergeben. Die *zemaet* dagegen erhielten die Provinzverwalter und die Wesire (Minister). Schliesslich erhielten die *kadı* (Richter) die sogenannten *has*. Mit der Islamisierung der Gesellschaft wurde die Unterscheidung zwischen *arz-i miri* (Staatsbesitz), *waqf* (*vakıf*: Stiftungsgut) und *mülk* (Privatbesitz) getroffen. Nach einer Landerobertung wurden die Länder als *arz-i miri* betrachtet und zunächst tatsächlich und später höchstens theoretisch vom Sultan direkt an den Bauern verpachtet.⁹⁰ Wie Faroqhi anhand der *tahrir* (osmanische Grundbücher) im Falle des Bektāşi-Ordens feststellt, wurden die eroberten Länder später nicht direkt den Bauern, sondern hauptsächlich den *waqf*-Gründern weitergegeben.⁹¹ Die Orden finanzierten sich ihrerseits aus diesen Stiftungsgütern, indem sie die Länder an Bauern verpachteten. Die Bauern erwarben das Mietrecht (*istigbal*),⁹² indem sie das Land im Rahmen eines bestimmten Steuertyps (*cizye*, *haraç*) pachteten.⁹³ Sie durften das Land nicht weitervererben, nicht weitergeben und nicht mit der Bearbeitung aufhören, da ihnen ansonsten eine Busse (*çift bozan*) drohte.⁹⁴

Die neuen osmanischen Dörfer in den eroberten Ländern wurden in der Regel um die *waqf*-Ländereien eines Ordens oder einer *zaviye* herum gegründet.⁹⁵ Ein jedes neue Dorf war im Grunde genommen die Gründung des Osmanischen Reiches im Kleinformat.⁹⁶ Die Gründung eines *waqf* setzte ein herrenfreies bzw. herrenfrei gemachtes Land, eine Gruppe von landlosen oder nomadischen Bauern, einen visionären Gründer und tüchtigen Verwalter voraus. Der Prozess vom brachliegenden Land zum funktionstüchtigen Dorf lief zum Teil über mehrere Generationen. Die Motivation für die Gründung eines *waqf* bezogen die Gründer nicht nur aus der idealen *gaza*-Ideologie, das Land für die Welt des Islams zu gewinnen, sondern auch aus der soziologischen Tatsache, dass diese Dörfer später den Namen des Gründers bekamen, womit dieser wie auch die Familie zu hohem Ansehen gelangten. Zu ihrem Tätigkeitsgebiet gehörte das Bauen von Brunnen, das Bauen von *kervansaraylar* für Reisende oder die Gründung von Suppenhäusern für die Armen. Auch konnten sich die *zaviyeler* die Anstellung eines Imams leisten, der im Namen des Gründers den Koran rezitierte.⁹⁷ Darüber hinaus wurde nach dem Tod des Gründers zur Sicherung des von ihm im Namen des Islams gewonnenen Landes und seines Ruhmes eine Grabstätte (*türbe*) gegründet, um die herum öffentliche Güter zur Verfügung gestellt wurden, wozu auch die Restaurierung von Grabsteinen und Grabstätten gehörte.

⁹⁰ ISLAMOĞLU-İNAN, Huricihan, Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Köylü [Bauern und der Staat im Osmanischen Reich], Istanbul 1991; CİN HALİL, Mirî Arazî ve Bu Arazinin Özel Mülkiyete Dönüşümü [Die Mirî-Länder und ihre Verwandlung in den Privatbesitz], Konya 1987.

⁹¹ FAROQHI hebt hervor, dass in den *tahrir* die Steuern, wie zehent oder *öşür*, gar nicht auftauchen, da sie in Naturalien gezahlt wurden. *Tahrir* wurden dann angelegt, wenn sie vom Sultanat ausdrücklich verlangt wurden, was schon auf ein bestehendes Misstrauen hindeutet, FAROQHI, *supra* n. 1, 48.

⁹² ISLAMOĞLU-İNAN, *supra* n. 90, 194.

⁹³ İNALCIK HALİL, Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi, Band 1, 1600–1914 [Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des Osmanischen Reiches, Band 1, 1600–1914], Istanbul 2000, 145–150.

⁹⁴ Die Angehörigen der nicht moslemischen Millets waren in das System integriert. Sie durften *Haraciyye*-Länder bearbeiten und mussten dafür die *cizye*-Steuer in bar und im Vergleich höher bezahlen. Wenn sie *kul* (Diener) des Sultans wurden, indem sie Militärdienst leisteten, verzichtete der Staat auf diese *cizye*-Steuer. Siehe dafür AKDAĞ MUSTAFA, Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası. Celali İsyanları [Der Kampf des türkischen Volkes um Land und Ordnung. Celali-Aufstände], Ankara 1999, 108 f.

⁹⁵ FAROQHI, *supra* n. 78, 183.

⁹⁶ BARKAN, *supra* n. 65, 284.

⁹⁷ BARKAN, *supra* n. 65, 294 f.

Die Leistungen dieses *waqf*-Systems für die Wohltätigkeit wurden vom osmanischen Staat damit gefördert, dass er auf bestimmte Steuern verzichtete.⁹⁸ Je nach Zeit und nach der Stärke des Ordens warb das Reich mit Zuwendungen (*avarız-ı divaniye* und *tekâlif-ı örfiye*) um die Gunst der Ordensführer.⁹⁹ Auch dienten diese *waqf*-Güter als Rekrutierungs-, "Propaganda- und Kulturzentrum" für das Osmanische Reich.¹⁰⁰ Ein weiterer Gewinn lag für den Staat darin, dass der *waqf*-Besitzer für den Kriegsfall je nach Grösse des *waqf*-Landes eine rationalisierte Anzahl von Fusssoldaten (*sipahi*) zu liefern hatte, die er auch zum Teil selber kommandierte.¹⁰¹

Die islamischen *awqāf* waren im Vergleich zum *zakāt*-System eine bessere Lösung für die Ordensgründer, da ihnen die *awqāf* eine höhere Rechtssicherheit bezüglich ihres Eigentums und eine bessere Art der Besteuerung ihres Einkommens boten. *Waqf*-Gründer konnten *waqf*-Verwalter anstellen, die sowohl mit den Gründern wie auch mit den Bauern in einer funktionalen Beziehung standen. Sie wurden im Idealfall nach wirtschaftlichen Kriterien beurteilt und nicht nach ethisch-ethnischen Erwartungen. Die *awqāf* waren eine Lösung für ihre Gründer, weil sie ihnen nebst besseren Eigentumsrechten auch eine bessere Berechenbarkeit und Rationalisierung ihrer Beziehungen zu Koalitionspartnern, Bauern und Herrschern, ermöglichten. Die Herrscher haben ihrerseits in den *waqf*-Gründern eine verlässlich intermediäre Instanz gefunden.

c) *Awqāf als Kompromiss zwischen sakralem und sultanischem Recht*

Während der Gründungsphase des Islams wurde die Kriegsführung nach Aussen mit der Prophetie und nach Innen mit der neuen, rechtlich konstituierten Solidaritätsform legitimiert. Nach einem *ḥadīth* darf nur ein Araber vom Stamm der Quraisch das Kalifat übernehmen.¹⁰² Insofern lag die historische Herausforderung darin, die angestammte genealogische Herrschaftslegitimation mit einer universalistisch/egalitär angelegten religiösen Ethik zusammenzubringen. Dies sieht man sowohl in den islamisch-messianisch motivierten Volksbewegungen, in der Gründung verschiedener Rechtsschulen wie auch darin, dass die Iraner, Seldschuken und Osmanen den Islam annahmen, womit sie dieses Prärogativ faktisch ausser Kraft setzten, indem sie ihr Reich auch Kalifat nannten.

Auf rechtsoziologischer Ebene war das Osmanische Reich von Anfang an mit der Frage konfrontiert, wie gesellschaftlicher Wandel ohne Gefährdung des Rechtssystems zugelassen werden konnte. Je stärker die Lebenswelt¹⁰³ infolge von Kriegen und Kriegsvorbereitung einer Zentralisierung, Bürokratisierung und Rationalisierung unterzogen werden musste, desto stärker machte sich die faktische Macht auf Kosten rechtlich gültigen und allgemein anwendbaren egalitären Prinzipien bemerkbar. In diesem Zuge musste die islamische Herrschaftslegitimation mit einem Hinweis auf höhere Mächte durch eine profanere

⁹⁸ BARKAN, *supra* n. 65, 296 f.

⁹⁹ FAROQHI, *supra* n. 1, 88 f.

¹⁰⁰ BARKAN, *supra* n. 65, 295.

¹⁰¹ BARKAN, *supra* n. 65, 299 f., 354-362; KARPAT KEMAL H., Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din [Eliten und Din. Vom Osmanischen Reich bis zur Gegenwart] Istanbul 2009, 47; KARPAT KAMAL H., The transformation of the Ottoman state, 1789-1908, International Journal of Middle East Studies, Vol. 3 (1972), 254, URL: <http://www.jstor.org/stable/162799> [04. September 2016]; SADAT DEENA R., Rumeli Ayanları: The eighteenth century, The journal of modern history, Vol. 44 (1972), at 348, URL: <http://www.jstor.org/stable/1876416> [06. September 2016].

¹⁰² KARATEPE HAKAN T., Legitimizing the Ottoman sultanate: A framework for historical analysis, in KARATEPE HAKAN T./REINKOWSKI MAURUS (Ed.), Legitimizing the order: The Ottoman rhetoric of state power, Leiden 2005, 27.

¹⁰³ Für den Begriff "Lebenswelt" siehe HABERMAS JÜRGEN, Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt am Main 1987, 173-297.

Legitimationsform ergänzt werden. Nicht mehr alleine die ethisch abgeleitete rechtliche Legitimität setzte sich als Quelle legitimer Herrschaft durch, sondern verstärkt auch wieder durch wirtschaftliche und/oder bürokratische Faktizität erlangte Macht. Das ist der Grund, warum sich die Herrscher erneut zum *Schatten Gottes* erklärten und sich nicht mehr mit dem Titel des Nachfolgers des Propheten Mohammad begnügten. Deswegen bezeichneten die Osmanen das Osmanische Reich als *nizām-ı alem* (Weltordnung) und sahen in ihrem Staat einen *devlet-i ebedi müddet* oder *devlet-i aliye* (den ewigen Staat). Ursprünglich war der osmanische Sultan kein Schatten Gottes, sondern einfach der *Hakan*, der gerechte Kriegsführer.

Paradoxerweise war der erste grosse Schritt dazu, der Erwerb des islamischen Kalifentitels. Nach der Eroberung von Kairo im Jahr 1517 durfte das Osmanische Reich den rechtlichen Anspruch auf das Kalifat erheben. Der Eroberer Yavuz Sultan Selim¹⁰⁴ holte den Kalifatstitel wie auch den Kalifen selbst nach Istanbul.¹⁰⁵ Der letzte Kalif von Kairo, Al-Mutawakkil, durfte erst zwei Jahre nach dem Tod von Sultan Selim I. im Jahr 1520 nach Ägypten zurückkehren.¹⁰⁶ Damat Çelebi Lütü Paşa (?–1563), der Schwager Yavuz Sultan Selims, gab dem oben erwähnten *hadî* nun eine neue Interpretation:

"Falls die oben erwähnten Eigenschaften in einer Person vereinigt sind, nämlich Eroberung, Macht zur Ausübung von Gewalt, Aufrechterhaltung eines gerechten Glaubens, das Gebieten des Guten und das Verbot des Bösen und die allgemeine Führeigenschaft, dann ist diese Person der Sultan, der berechtigterweise Anspruch darauf hat, die Titel Imam und Kalif zu tragen sowie die Titel Vali und Amir, ohne Widersprüche."¹⁰⁷

Der Entsakralisierung folgte eine Rationalisierung in Form eines Kompromisses. Der Nachfolger von Yavuz Sultan Selim war Sultan Süleyman I. (reg. 1520–1566), der den Beinamen "der Prächtige" trug. Er kam im Alter von 26 Jahren an die Macht und machte sich einen Namen als Gesetzgeber, weswegen er auch *Kanuni* Sultan Süleyman genannt wird. Nachdem die Zentralisierung unter den Sultanen Murad und Mehmed II. weitgehend erreicht worden war, legte Sultan Süleyman mit seinem Gesetzbuch die wichtigsten Bestimmungen zum Landrecht, dem Finanzrecht und dem fiskalischen Recht fest.¹⁰⁸ Die sultanischen Erlasse betrafen vor allem das *waqf*-System. Mit diesen Erlassen leitete Sultan Süleyman den wichtigsten Schritt zum Kompromiss zwischen dem sakralen und sultanischen Recht dadurch ein, dass er seine Erlasse (*kanun*) auf der Grundlage des *örfi*-Rechts und in seiner Rolle als *Hakan* durchsetzte.¹⁰⁹ Seine Rechtsreformen wurden als eine Alternative zum bestehenden sakralen Recht eingesetzt.¹¹⁰ Mit diesen Erlassen bekam er innerhalb des Osmanischen Reichs

¹⁰⁴Er erhielt den Beinamen "Yavuz" (der Grimmige). Siehe dafür, TANSEL SELÂHATTIN, Yavuz Sultan Selim, Ankara 1969.

¹⁰⁵KASI MIRZA DJEVAD KHAN, Das Kalifat nach islamischem Staatsrecht: Eine historisch-dogmatische Studie. Die Welt des Islams, Band 5, Heft 4, (1918), 207, URL: <http://www.jstor.org/stable/1569211> [04. September 2016]; SPULER-STEGEMANN URSULA, Die Stellung des Islams und des islamischen Rechts in ausgewählten Ländern: Türkei, in ENDE WERNER/STEINBACH UDO (Hrsg.), Der Islam in der Gegenwart, München 2005, 231.

¹⁰⁶KARATEPE, *supra* n. 102, 27.

¹⁰⁷Zit. nach KARATEPE, *supra* n. 102, 28.

¹⁰⁸GENÇ MEHMET, Klâsik Osmanlı Sosyal-İktisadî Sistemi ve Vakıflar / Classical Ottoman Socio-Economic System and Waqfs, Vakıflar Dergisi, Vol. 42 (2014), 9-18, URL: <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/vakiflar/issue/view/5000008802> [07. September 2016].

¹⁰⁹INALCIK HALİL/ ANHEGGER ROBERT, Kânûnnâme-i Sultânî ber müceb-i örf-i Osmânî. II. Mehmed ve II. Beyazid devirlerine ait yasaknâme ve kânûnnâmeler [Sultanische Rechtsetzungskompetenz: Verbote und Gesetze während der Zeit von Mehmed II. und Beyazid II.], Ankara 2000.

¹¹⁰BARKEY, *supra* n. 60, 469 f.

die Rechtsunsicherheit bezüglich Landverwaltung in den Griff.¹¹¹ Damit wurden gleichzeitig nicht nur alle anderen Rechtsquellen (Prophetentum vs. Königtum), sondern auch alle anderen Rechtsverständnisse/Rechtsschulen zugunsten des nun direkt den staatlichen Zwecken unterworfenen Rechtsverständnisses rationalisiert.¹¹² In der Folge wurden die Erlasse nicht mehr *fetwa*, sondern *adaletname* (wörtlich: Gerechtigkeitsverordnungen) genannt. Das Osmanische Reich wurde so gesehen weder alleine vom *šarī'a*-Recht noch vom *örfi*-Recht geleitet, sondern von beiden gleichzeitig. Der Ort, an dem dieses duale Recht zur Anwendung kam, war das *waqf*-System. Das *waqf*-System repräsentiert mit andern Worten die Organisation eines Kompromisses zwischen sakralem und sultanischem Recht.

V. Rechtssoziologische Bewertung

Den einen richtungsweisenden Schub verdankt sich eine Prinzipien geleitete Rechtsentwicklung der Prophetie. Aus religionssoziologischer Sicht treiben die Propheten einen Keil in die bestehende magische Ordnung von Sein und Haben. Propheten erhoben ihre Führungsanspruch sowohl auf die Güter der Diesseits wie auch der Jenseits. In Bezug auf das Sein hat jede umfassende Religion eine Theologie und was das Haben betrifft, verfügt jede Weltreligion über einen Herrschaftsstruktur. Der völkerrechtlich anerkannte Staat Vatikan ist ein gutes Beispiel für den diesseitigen Herrschaftsanspruch bzw. für die religiös verankerte Herrschaftslegitimierung auf der profanen Welt. *Awqāf* waren aus dieser Warte zunächst die islamische Lösung für das Problem der Integration des Seins und des Habens, der Integration der profanen und der sakralen Welt. Im *zakāt*-System waren die Anforderungen für eine solidarische Gemeinschaft durch eine angemessene Besteuerung des Eigentumsrechts weder reglementiert noch wurde dafür ein zweckrational einsetzbares Instrument vorgesehen. Vielmehr wurde dem wohlhabenden Gläubigen zugemutet, seinen moralischen Pflichten durch das Almosengeben nachzukommen. Dagegen wurde diese Erwartung im *waqf*-System in eine sozial wirksamere Handlungslogik gegossen und im Osmanischen Reich durch mehrere Kompromisse institutionalisiert.

Zur Expansion der islamischen Gemeinde hat die Erkenntnis entscheidend beigetragen, dass die religiöse Einheit durch die wirtschaftliche Einbindung der Nichtsesshaften und die politische Einheit durch die Integration der Mekkaner und anderer Kulturen sichergestellt werden musste, indem ein Gleichgewicht zwischen zum Teil divergierenden Interessen gesucht wurde.¹¹³ Der Prophet Muhammad legte selbst die grösste Verhandlungsbereitschaft an den Tag. Dieses Verständnis wurde nach seinem Tod weiterentwickelt, indem seine später fixierten Praktiken zum Modell einer islamischen Entscheidungsfindung erklärt wurden. Im Kampf um das Kalifat, in der Anzahl von Rechtsschulen und in messianischen Volksbewegungen kann die Entwicklung, die Anpassung und die Fixierung der islamischen Rechtsentwicklung rekonstruiert werden. So waren die Umayyaden-Dynastie eine sesshafte,

¹¹¹RÖMER CLAUDIA, Zu Verlassenschaften und ihrer fiskalischen Bearbeitung im Osmanischen Reich des 16. Jhs, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Vol. 88 (1998), 185-211, URL: <http://www.jstor.org/stable/23865117> [07. September 2016]; SCHÄNDLINGER ANTON C., Süleymân I, Sultan des Osmanischen Reiches, 1494–1566: Die Schreiben Süleymâns des Prächtigen an Vasallen, Militärbeamte, Beamte und Richter, Wien 1986.

¹¹²GERBER HAIM, Islamic law and culture 1600–1840, Leiden 1999, 29; ERGENE BOĞAÇ A., On Ottoman justice: Interpretations in conflict (1600–1800), Islamic Law and Society, Vol. 8 (2001), 52-87, URL: <http://www.jstor.org/stable/3399486> [07. September 2016].

¹¹³SONN TAMARA, Islam: A brief history, Second Edition, Malden 2010, 34 f.

städtische Bildungselite, die die altarabisch-mekkanische Aristokratie repräsentierte.¹¹⁴ Die Umayyaden bauten ihre Herrschaft auf ihrer eigenen Genealogie auf und verstanden sich nicht nur als Nachfolger des Gesandten Gottes (*ḥalīfat rasūl allāh*), sondern als direkte Stellvertreter Gottes (*ḥalīfat allāh*) auf Erden.¹¹⁵ Dieser Legitimitätskampf entzündete sich hauptsächlich an dem Umstand, dass mit der islamischen Expansionsphase die erreichte Komplexität der Gesellschaft staatliche Strukturen bedingte, deren Finanzierung eine funktionierende Besteuerung notwendig machte, die eher nach ökonomischen als nach ethnisch-ethischen Kriterien rationalisiert werden musste. Das Osmanische Reich baute auf diese Erfahrungen auf, indem es sich ethisch und ethnische Herrschaftslegitimation bediente und diese Legitimation im Rahmen des *waqf*-Systems auch in der Lebenswelt organisierte. Der Sultan war zugleich der gerechte Kriegsführer, der Nachfolger des Propheten Muhammads, der Besitzer aller Länder und Schatten Gottes auf Erden. Je nach der Phase und der Machtkonstellation wurde jeweils ein Attribut hervorgehoben.

Max Weber hatte herausgearbeitet, dass sich das Recht von der Moral und der Religion erst in seiner späteren Phase trennt. Zunächst wurde das Recht unter den abstrakten Begriff der Staatsräson gestellt, die "ohne Ansehen der Person" gleiche Fälle gleich zu behandeln hatte.¹¹⁶ Historisch hat sich dieser Weg erst unter dem Ansehen des Königs, des Sultans und auf den Kriegsfeldern etabliert. Der Krieg stellte nicht nur den Grund für eine Rationalisierung der Ethik dar, sondern bereitete auch den Boden für die Entstehung eines Pathos, das die Reziprozität unter den Mitgliedern der neuen Solidaritätsgemeinschaft förderte.¹¹⁷ In der islamischen Herrschaftsgeschichte kann dieser Prozess dadurch nachgezeichnet werden, dass mit der Expansion des islamischen Kalifats das *zakāt*-System nicht mehr für die Finanzierung der islamischen Gemeinde ausreichte. Zugleich veranlasst die reformwillige Frage danach, wie der Frühislam anpassungsfähig bleiben und gleichzeitig an der Unveränderbarkeit der Worte Gottes festhalten konnte, einige Gelehrten der Kalifatslehre dazu, jeglichen Bemühungen, die vollkommenen Gesetze Gottes mithilfe der Ratio (*idschtihād*) den historischen Umständen anzupassen, einen Riegel zu schieben, indem sie das *idschtihād*-Tor für geschlossen erklärten. Je stärker der rationale Diskurs unterbunden wurde, desto mehr wurde von Missbrauch, Misskredit und Misstrauen berichtet.¹¹⁸ Einerseits wurden Kriege im Namen des Islams geführt, Länder erobert, besteuert und Ortschaften für heilig erklärt und andererseits leitete die Missachtung der Tabuerklärung durch die Kriegsherren die Entzauberung der bestehenden Ethik ein. Beide Prozesse, die Heilserklärung und Schliessung der *idschtihād*-Tore einerseits, die Entzauberung der Ethik und Notwendigkeit der Einrichtung einer bürokratischen Besteuerung andererseits sind zwei Seiten der gleichen Medaille insofern, als dass sie je auf ihre Art auf die Dysfunktionalität des *zakāt*-Systems hinwiesen.

Die Forschungsfrage kann aus dieser Logik damit beantwortet werden, dass das sakrale Recht dort zum modernen Recht überführt werden konnte, wo ein König ein Monopol entweder gestützt auf ethisch-rechtliche Normen oder dank faktischer Präsenz über die Verwaltung und Interpretation der gesellschaftlich knappen Güter errichtet hatte. Jede Herrschaft braucht daher nicht nur gute Ideen (z.B. *umma*) sondern auch profane Institutionen (z.B. *awqāf*), die diese

¹¹⁴HOURLANI ALBERT, Die Geschichte der arabischen Völker, Frankfurt am Main 1992, 50-58.

¹¹⁵ROHE MATHIAS, Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart, 2011 München, 31.

¹¹⁶WEBER, *supra* n. 75, 546.

¹¹⁷WEBER, *supra* n. 75, 547.

¹¹⁸GHAUSSY A. GHANIE, Die islamische Wirtschaftsethik und Wirtschaftslehre, in Jahrbuch für Sozialwissenschaft, Band 34, Heft 3, (1983), 373; HOEXTER, *supra* n. 1, at 480 f.; FARSHID, *supra* n. 49, 71 f.

Ideen abgestützt auf verallgemeinerbare Interessen dauerhaft machen. In diesen Fällen kam es gemäss Habermas zu einem "Richterkönig", der aus dem sakralen Recht eine durch Sitte und Moral bindende Autorität ableitete.¹¹⁹ Dieser strukturelle Formwandel wurde im Osmanischen Reich dank dem *waqf*-System beschleunigt. Das *waqf*-System ermöglichte mehrere Kompromisse, die in ihrer Handlungslogik zu einer zeitgleichen System- und Sozialintegration dienten.

VI. Zwischenbetrachtung

Awqāf wurden bis anhin unter verschiedenen Gesichtspunkten erforscht, jedoch nicht aus dieser rechtssoziologischen Sichtweise. Dafür war Max Webers These, wonach handlungstheoretisch allein die protestantische Ethik die Fähigkeit zur Moderne hat, zu dominant. "Universalgeschichtliche Probleme wird der Sohn der modernen europäischen Kulturwelt unvermeidlicher- und berechtigterweise unter der Fragestellung behandeln: welche Verkettung von Umständen hat dazu geführt, dass gerade auf dem Boden des Okzidents, und nur hier, Kulturercheinungen auftraten, welche doch – wie wenigstens wir uns gern vorstellen – in einer Entwicklungsrichtung von universeller Bedeutung und Gültigkeit lagen?"¹²⁰ Seit Webers Diktum wurde die Auffassung, dass im Vergleich zum europäischen Rechtsverständnis das islamische Recht antimodern ist, immer wieder aktualisiert. Und seitdem ist die Versuchung gross, das "islamische" Recht in eine strukturelle Beziehung zu Antirationalität zu setzen.¹²¹

1. Funktionale Vergleichbarkeit

In der Debatte um die Natur der *awqāf* gibt es mindestens vier Positionen: die Position Webers, Trubeks und Schoenblums, die etwas Islamisches mit etwas Europäischem vergleicht, um dann zum Schluss zu kommen, dass das Islamische antimodern und das Europäische modern ist. Die zweite Position ist in den Schriften von Fuat Köprülü, Timur Koran und Halil Inalcık zu sehen, wonach nicht die islamische Ethik, sondern die Herrscher des Osmanischen Reiches für die Erfolge einer Reihe von Institutionen verantwortlich waren, die fälscherweise dem Islam zugeschrieben werden. Nach der dritten Position ist der Islam der Grund für den Rückgang (Tilman Nagel) bzw. das Aufkommen der islamischen Institutionen (Haitam Suleiman) – ihre Gemeinsamkeit ist ihr Gegensatz. Gemäss der vierten Auffassung gibt es weder den Islam noch das islamische Recht, auch nicht ein Christentum und ein europäisches Recht. Vielmehr müssen sie differenziert betrachtet werden (Mathias Rohe und Heim Gerber).

Die erste Position ist deswegen zu kritisieren, weil zum Beispiel die von Schoenblum angewendete Methode des Vergleichs die Annahme suggeriert, dass Trust und *waqf* in ihrem Wesen ähnliche/gleiche oder ungleiche Phänomene seien. Doch das islamische *waqf*- und das europäische Trust-System sind keine Institutionen, bei denen hinsichtlich ihrer Eigenschaften

¹¹⁹HABERMAS JÜRGEN, Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates, Frankfurt am Main 1998, 177.

¹²⁰WEBER, *supra* n. 75, 1.

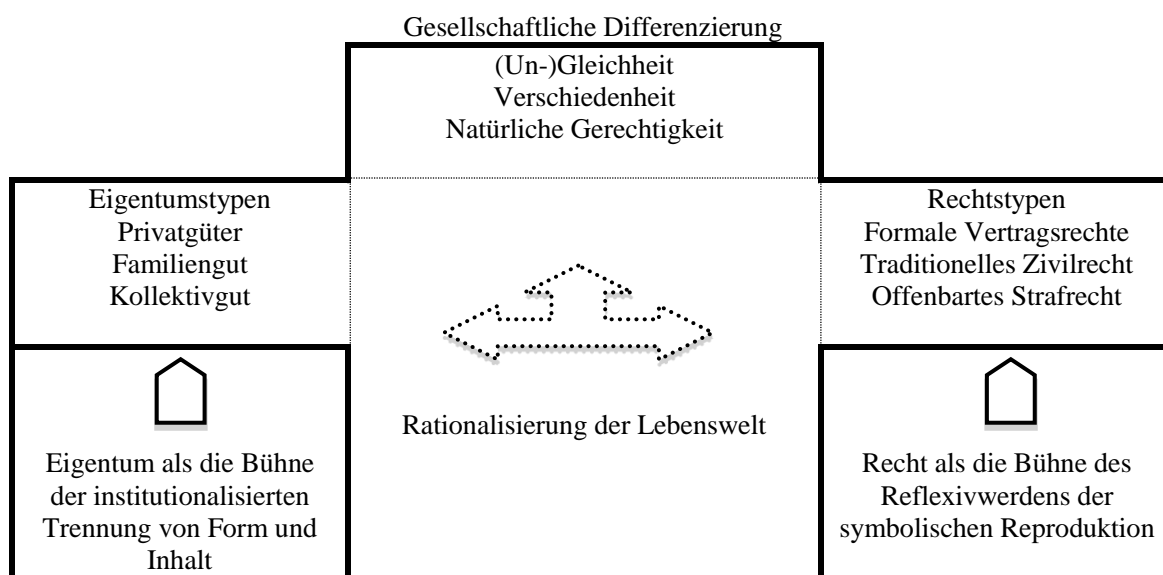
¹²¹TRUBEK DAVID M., Max Weber über das Recht und die Entstehung des Kapitalismus, in BREUER STEFAN/TREIBER HUBERT (Hrsg.), Zur Rechtssoziologie Max Webers, Interpretationen, Kritik, Weiterentwicklung, Wiesbaden 1984, 152-198; HUFF TOBY E., The rise of early modern science: Islam, China, and the West, Cambridge 2003.

eine Gleichheit und/oder Ungleichheit vermutet werden könnte.¹²² Sie zeichnen sich viel mehr durch ihre Verschiedenheit aus: Während *awqāf* eine Institution der Gemeinschaft waren, gehört das europäische Trust-System zu Institutionen der Gesellschaft.¹²³ Das ist auch der Grund dafür, dass die *awqāf* innerhalb des sakralen Rechts organisiert wurden und der Idee des Islams zu dienen hatten. Dagegen sind die Trusts dem hoch ausdifferenzierten Rechtssystem zuzuordnen, das sich als ein Selbstzweck versteht. Dieses Rechtssystem besteht aus einem Ensemble von Rechten. Insofern dürfen wir "Unterschied" nicht mit "Ungleichheit" verwechseln: Fingerabdrücke können nicht verglichen werden, auch wenn sie voneinander unterschieden werden können. Auseinanderhalten muss nicht mit Wertung einhergehen.

2. Formwandel anstelle einer Verfallsgeschichte

In diesem Beitrag wurde von den oben erwähnten vier der letzte Forschungsansatz vertreten. Anstatt von einer Verfallsgeschichte auszugehen, kann die Ausbreitung der *awqāf* mit der Dysfunktionalität des bestehenden *zakāt*-Systems als Besteuerungssystem und ihr Rückgang mit dem Formwandel des Rechts erklärt werden, der jeweils von der entsprechenden Wirtschaftsordnung getragen wurde. Durkheim zeigte anhand des Familienrechts, dass dieser Formwandel von konkreten Handlungen hin zu abstrakten Normen verläuft. Und in den Schriften Webers, Luhmanns und Habermas' kann diese Entwicklung mit Rechts- und Eigentumstypen und gesellschaftlicher Differenzierung zusammengebracht werden. Die Tabelle unten gibt diese Logik wider. Sie wurde ausgehend von der bisherigen Diskussion und angelehnt an Jürgen Habermas entwickelt.¹²⁴

Tabelle 1: Lebenswelt und gesellschaftliche Differenzierung



¹²²PICKEL SUSANNE et al. (Hrsg.), Methoden der vergleichenden Politik- und Sozialwissenschaft: Neue Entwicklungen und Anwendungen, Wiesbaden 2009.

¹²³TÖNNIES FERDINAND, Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie, Darmstadt 1991.

¹²⁴HABERMAS, *supra* n. 103, 229-223, 260; LUHMANN, *supra* n. 55, 156 f.

Die gesellschaftliche Differenzierung findet durch eine lebensweltliche Kommunikation hindurch statt, worauf in der Darstellung die gestrichelten Linien aufmerksam machen. Der tabellarischen Darstellung liegt der Gedanke zugrunde, dass die gesellschaftliche Entwicklung einerseits auf Ideen im Sinne einer rechtlich-philosophischen Geltung, andererseits auf Interessen im Sinne eines soziologischen Ordnungssystems beruht. In Bezug auf Solidarität geht die Differenzierung nach Luhmann von natürlichen Gerechtigkeitsvorstellungen der segmentären Gesellschaft in das Schema von Gleich- und Ungleichheit einer funktional differenzierten Gesellschaft und schliesslich in System-Umwelt Differenzierung über.¹²⁵

3. Lebenswelt und die Differenzierung

Diese Differenzierung wird von der Rationalisierung der Lebenswelt angestossen: In der Lebenswelt wurde die normative Orientierung zunächst von konkreten historischen Menschen anhand konkreter Handlungen und nicht von Institutionen angeboten, die von abstrakten Prinzipien geleitet waren. Eine Rechtsentwicklung findet in dieser Phase noch durch Analogien statt. Auf der Herrschaftsebene fanden die Menschen unter der Leitung von Magiern und Zauberern zu einer Transzendenz, dank der sie eine Transformation in Gottheiten und vice versa ohne Widerspruch erlebten.¹²⁶ Auf der anderen Seite waren die Menschen so mechanisch in ihrer Lebenswelt integriert, dass sie nach Durkheim infolge des zu starken altruistischen Wertesystems ihr Leben für das Überleben der Gemeinschaft zu opfern bereit waren.¹²⁷ Ausgehend von Durkheim steht insofern fest, dass die (vor-)koranische Erwartung an Normen von der Empirie gestützt war, der erwünschten Wohltätigkeit im Rahmen des *zakāt*-Systems die notwendige Geltung mit dem Verweis auf eine ausseralltägliche Macht zu verleihen. Diese moralische Erwartung war effektiv und konstitutiv für die Zeit.

Nach der segmentären Differenzierung war die Rolle einer Person irgendwie und für immer von höheren Mächten bestimmt. Die Sozialintegration wurde anhand des Reziprozitätsprinzips durch konkrete Handlungen hergestellt. In diesen Gemeinschaften wurde die Vielfalt von Glaubens- und Lebensführungsstilen in den Rahmen der natürlichen Verschiedenheit durch diese segmentäre Differenzierung aufgefangen. Rechtsfragen wurden in diesen Gemeinschaften nicht nach abstrakten Normen, sondern nach Analogien geregelt.¹²⁸ Gleichzeitig führten der Fernhandel, die Kriege und die egalitäre Ethik zu einer Rollendifferenzierung, deren Steuerung nicht mehr innerhalb religiöser Verheissungen geleistet werden konnte.

Mit dem Aufbruch der Weltreligionen und in diesem Fall des Islams findet eine Rechtsentwicklung dadurch statt, dass die islamische Solidarität anstelle des Systems der freiwilligen Almosen (*sadaqa*) in der Form einer erzwingbaren Besteuerung im *zakāt*-System reorganisiert wurde. Der strukturelle Grund lag darin, dass die festen Zuschreibungen in einem Widerspruch zu den Leistungen standen, die von den Menschen für die Einrichtung einer gerechten islamischen Gesellschaft, einer Weltherrschaft erwartet wurden.¹²⁹ Der Stellenwert der *zakāt* ist darin genauer erkennen, dass sie eine der fünf Säulen des Islams blieb. Zugleich und im Gegensatz zu den Zeiten des Propheten Muhammads musste diese räumlich

¹²⁵LUHMANN, *supra* n. 55, 115; LUHMANN, *supra* n. 57, 60-78.

¹²⁶DURKHEIM EMILE, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt am Main 1981, 307.

¹²⁷DURKHEIM EMILE, Der Selbstmord, Frankfurt am Main 1983, 243-347.

¹²⁸LUHMANN, *supra* n. 57, 651 f.

¹²⁹LUHMANN, *supra* n. 57, 636.

und kulturell expandierende Gemeinschaft anstelle von der Magie oder heiligen Versen durch Gesetze neu ausgerichtet werden, die von Menschen für die Steuerung der Gesellschaft rational entwickelt wurden.¹³⁰

Die Anpassungsfähigkeit, die Verhandlungsbereitschaft und die theologischen Rationalisierungsversuche waren für die Sozialintegration unverzichtbare Leistungen, aber für eine Systemintegration mussten den von verschiedenen Interessen geleiteten Akteuren auch die Partizipationsinstrumente zur Verfügung gestellt werden.¹³¹ Daher war die Frage nicht mehr, ob, sondern mit welchen Steuerungsformen die islamische Ordnungspolitik die beste Koordinierung erhalten würde. Die Lösung wurde im *waqf*-System gefunden. Im Gegensatz zum *zakāt*-System garantierte das *waqf*-System als ein islamisches Eigentumsrecht den Moslems, den Trägern der neuen Identität, eine Legitimationsgrundlage für die kommunizierte Eigenständigkeit und erlaubte ihnen, ihre Unabhängigkeit gegenüber der Sippengemeinschaft effizient geltend zu machen. Folglich wurde die Gründung eines *waqf* auch strukturell in einen Zusammenhang mit der Förderung der Idee der islamischen Gemeinde gestellt. Die islamische Herrschaft stand in dieser Phase vor der grossen Aufgabe, die auf Genealogie basierende Ordnung durch abstraktere Normen zu reformieren.¹³² Dafür entwickelte der Prophet Muhammad selber die islamische *umma*. In die Entwicklung der *umma* flossen nicht nur die Lerneffekte aus den jüdisch-christlichen Modellen ein, sondern sie wurde auch durch Offenbarungen neu ausgerichtet. *Umma* als eine Solidaritätsgemeinschaft bot zugleich vor allem den ersten Moslems, die mit ihrem Islambekenntnis in einen Konflikt mit ihrer Sippe, mit ihrem Stamm gerieten, nicht nur konkreten Personenschutz an, sondern erwartete von ihnen auch die Befolgung und die Verinnerlichung ein abstrakteres ethisches Vergesellschaftungsprinzip auf Kosten der alten ethnischen Vergemeinschaftung.

4. Institutionalisierung des Formwandels

Als ein wichtigster Akteur dieser Phase wurde der *Bektaşî*-Orden identifiziert. Der Orden war sowohl bei der Gründung, Verteidigung, Etablierung wie auch bei der Expansion des Osmanischen Reiches eine der wichtigsten Institution für die Elitebildung. In der Organisation dieses Ordnes kann explarisch die Institutionalisierung des Formwandels der Rechtscode nachgezeichnet werden. Seine *Derwische* spielten bei der Sozialintegration der Menschen aus verschiedenen Sprachen, Religionen und Lebensstilen eine entscheidende Rolle. Der *Bektaşî*-Orden steht auch in einen strukturellen Zusammenhang mit dem Land- und Militärsystem des Osmanischen Reiches. Denn die Ordensgründer haben die Frage beantworten müssen, wie das Kollektivgut mit dem islamischen Konzept des individuellen Schicksals auf eine Linie gebracht werden konnte. Im *waqf*-System wurde zunächst die Lösung gefunden, dass das Land weiterhin Gott oder dem Sultan gehörte, aber das Einkommen der wohltätigen/religiösen Einrichtungen nicht mehr pauschal für öffentliche Güter, sondern einzig und allein für islamisch-soziale Zwecke einzusetzen war, wofür sich jeder Mensch auf seine Art einbringen

¹³⁰LUHMANN, *supra* n. 57, 634-662.

¹³¹Für die Unterscheidung von Sozial- und Systemintegration siehe LOCKWOOD DAVID, Social Integration and System Integration, in ZOLLSCHAN GEORGE K./HIRSCH WALTER (Ed.), Social Change: Explorations, Diagnoses and Conjecture, New York 1964, 370-383; HABERMAS, *supra* n. 103, 179 f.; LUHMANN, *supra* n. 57, 618 f.; MOUZELIS NICOS, Social and System Integration: Lockwood, Habermas, Giddens. Sociology, Vol. 31 (1997), 111-119, DOI: <https://doi.org/10.1177/0038038597031001008> [29. Mai 2017]; DEMIR ALI, Entzauberung durch Diskurs: Eine rechtssoziologische Analyse zu systemischen Risiken und handlungstheoretischen Verantwortlichkeiten. Zur Option einer zeitgleichen System- und Sozialintegration, Hamburg 2017, 192-203.

¹³²ROHE, *supra* n. 115, 21.

konnte. Praktisch meinte diese Regelung, dass *waqf*-Land nicht versteuert werden musste, wenn sein Gründer es im Kriegsfall dem Sultan als Finanzquelle und "Humanressource" zur Verfügung stellte. Aus dieser Warte verdankt sich die Gründung des Osmanischen Reiches nicht alleine der Idee des Islams, zumal es historisch in der Zeit auch andere (islamische) Dynastien gab, sondern der rationalen Koordinierung der bestehenden Interessen durch die Gründungen einer Vielzahl von Orden. Im Orden wurde der Sinn von einer neuen Landgewinnung kommuniziert, die dadurch hergestellte soziale Ordnung einer generalisierbaren Wertidee unterstellt und dieser Wertidee mit einer *waqf*-Gründung materielle Sichtbarkeit verliehen.

Die Ordens- und *waqf*-Gründer liefern auch Hinweise auf das Aufkommen einer Mittelschicht. *Awqāf* als Familiengut beruhen in ihrer Funktionalität auf einer Arbeitsteilung zwischen Peripherie und Zentralstaat.¹³³ Diese Ländereien wurden Ende des 16. Jahrhunderts von einem halbprivaten Status ins Verwaltungsrecht verschoben. Der Kampf der *waqf*-Gründer um ihre Länder ist idealtypisch abgebildet in den Begriffen *tımar*-Länder und *mülk*. *Tımar* waren brachliegende Kollektivgüter, welche die Bauern nach einem Steuertyp (*cizye*, *haraç*, *istigbal*) pachten konnten. Die Bauern durften das Land nicht weitervererben, nicht weitergeben und *nicht* auf die Bearbeitung verzichten. Am anderen Ende der Skala standen die *mülk*- und *waqf*-Länder. Sie sind insofern als *halbprivate* Familiengüter zu bezeichnen, da sie im Kampf um Herrschaft verstaatlicht werden konnten, wie dies für die sogenannte *Fetret-Devri* (Zeit des Chaos) (1402–1412) gut dokumentiert ist.¹³⁴ *Awqāf* wurden in der Regel mit der Waffengewalt des Zentrums erworben und mit "Humanressourcen" der Peripherie kultiviert.

Das *waqf*-System war *das Ergebnis mehrerer Kompromisse*, die im Laufe der Zeit eingegangen und je nach Phase wie auch gesellschaftliche Erfordernisse gewichtet wurden. Bei diesen Kompromissen ging es im Grunde genommen um die System- und Sozialintegration. Nachdem die Systemintegration durch Vereinheitlichung, Rationalisierung und Differenzierung angegangen worden war, wendeten sich die Osmanen der Sozialintegration zu, indem sie das Recht zunächst von seinen sakralen Ursprüngen trennten und in die administrative Macht übersetzten. Während dieser Übersetzungsphase wurde das sakrale Recht entzaubert, in den *awqāf* institutionalisiert und für die spätere Positivierung freigegeben. Erst nach der Positivierung des Rechts bzw. des Reflexivwerdens des Rechts konnte die Rechtssetzung routinemässig und legitimerweise als Instrument zur Steuerung der Gesellschaft eingesetzt werden.¹³⁵

5. Tautologien in der Moderne

Nichtdestotrotz wurde mit der Moderne die Tautologie, die Geltung des Rechts aufgrund einer geltenden Rechtsnorm, offensichtlich. Um diese Paradoxie zu überwinden, definierte Luhmann Geltung als "ein von Moment zu Moment neu zu erarbeitendes Produkt des Systems".¹³⁶ Luhmann spricht hier auch den modernen Umstand an, dass soziale Phänomene je nach Standpunkt anders bewertet werden. Ein Erkenntnisgewinn ist gering, wenn die Standpunkte

¹³³FAROQHI, *supra* n. 78, 189 f.; BARKEY, *supra* n. 60, 469 f.

¹³⁴INALCIK, *supra* n. 82, 171 ff.; SALGIRLI SAYGIN, The rebellion of 1416: Recontextualizing an Ottoman social movement. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 55 (2012), 32-73, URL: <http://booksandjournals.brillonline.com/content/10.1163/156852012x628491> [29. Mai 2017].

¹³⁵LUHMANN, *supra* n. 56, 207 f.; HABERMAS, *supra* n. 118, 108.

¹³⁶LUHMANN, *supra* n. 55, 109.

fix sind. Darin liegt auch der Grund, warum eine Debatte über die Gründe des Niedergangs oder des Wiederauflebens der islamischen *awqāf* in beiden Fällen zu einer Auflistung von Hintergründen der Gründe führt. Dagegen erlaubt ein evolutiver Ansatz, auch die feinen Unterschiede zwischen den verschiedenen Systemen zu sehen und vor allem sie als solche anzuerkennen. Insofern kann der Grund für das Fehlen des Wortes *waqf* im Koran damit erklärt werden, dass es für die damaligen sozioökonomischen Verhältnisse kaum von Belang war. Auf der anderen Seite liegt der Grund für das Fehlen des Wortes *islām* in der Zielsetzung von *Vakıflar Dergisi* darin, dass sie in einer Phase der Nationbildung herausgegeben wurde, in der die "Nation" als solche auf der Grundlage eines rationalen Plans eine Vorreiterrolle in der Modernisierung der Gesellschaft übernehmen sollte.¹³⁷ Deswegen mussten aus der Sicht der *Vakıflar Dergisi* die religiösen Erklärungen entkräftigt und dem islamischen Erklärungsmodell entzogen werden, um sie dann mit Instrumenten der Wissenschaft, die als die höchste Form der Rationalität angesehen wurde, zu beschreiben.

In der Moderne gibt es andere Formen von Tabuerklärungen. Gleichzeitig hat die Gesellschaft genügend Erfahrungen damit gemacht, dass Rechtsvorstellungen durch Positivierung, Abstrahierung von kontingenten Umständen in das moderne Privatrecht überführt werden können. Im Zusammenhang mit dem Zeitgeist kann eine legitime und solidarische Ordnung unter der Bedingung einer gleichzeitigen System- und Sozialintegration gelingen, wozu evidenterweise verschiedene Modelle der Abgestimmtheit zwischen der Demokratie, der Rechtsstaatlichkeit, dem Privateigentum und einer vitalen Öffentlichkeit gehören. Es bleibt eine empirische Frage, ob das *waqf*-System soweit entwickelt werden kann, dass es den modernen Rechtsprinzipien genügt.

¹³⁷HABERMAS JÜRGEN, *Zeitdiagnosen: Zwölf Essays*, Frankfurt am Main 2003, 175; ANDERSON BENEDICT, *Die Erfindung der Nation: Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt am Main 1996; MARDIN ŞERİF, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895–1908: Bütün Eserleri 1* [Die politischen Vorstellungen der Jungtürken 1895–1908: Gesammelte Werke 1], Istanbul 2006; BELGE MURAT, *Genesis: Büyük Ulusal Anlatı ve Türklerin Kökeni* [Genealogie: Epik der Nation und die Ursprünge der Türken], Istanbul 2008.